RELIGIÕES EM CONEXÃO:
NÚMEROS, DIREITOS, PESSOAS

ORGANIZADORAS DESTE NÚMERO
CHRISTINA VITAL DA CUNHA
RENATA DE CASTRO MENEZES

ISER

COMUNICAÇÕES DO ISER Nº69
PUBLICAÇÃO SAZONAL DO INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO
Rio de Janeiro - setembro - 2014 / www.iser.org.br

Presidente
Hélio R. S. Silva

Vice-presidente
Nair Costa Muls

Secretário Executivo
Pedro Strozenberg

Comunicação Institucional
Ayla Vieira
Lívia Buxbaum

Secretária
Helena Mendonça

Organizadoras deste número
Christina Vital da Cunha
Renata de Castro Menezes

Projeto Gráfico e editoração
Nuyddy Fernández

Revisão
Livia Buxbaum

Fontes
Minion Pro, Dosis

Fotografia
Capa: Adaptação do projeto "dawn of the planet of the apes" do artista Ash Thorp
Interna: Christina Vital da Cunha

Impressão
Stamppa

ISSN
0102-3055

SUMÁRIO

Apresentação *// Christina Vital da Cunha & Renata de Castro Menezes* 04

A religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos *// Marcelo Camurça* 08

Os limites do Censo no campo religioso brasileiro *// Maria Goreth Santos* 18

Campo religioso em transformação *// Faustino Teixeira* 34

O Censo não diz tudo, mas que ajuda, ajuda... o catolicismo em cidades do Estado menos católico *// Sílvia Regina Alves Fernandes* 46

Religiões, números e disputas sociais *// Renata de Castro Menezes* 60

Ensino religioso no Rio de Janeiro: um bom caso para se pensar religião, direitos humanos e as relações entre Estado e Igreja *// Sandra de Sá Carneiro* 72

Religião e política: algumas considerações sobre conflito e posições *// Paulo Victor Leite Lopes* 80

A esfinge da UPP e os oráculos da religião: percepção de lideranças religiosas nativas sobre Unidades de Polícia Pacificadora em favelas cariocas *// Clemir Fernandes Silva* 91

Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da "luta contra a intolerância religiosa" no Rio de Janeiro *// Ana Paula Mendes de Miranda* 104

Religiões X democracia?: reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional *// Christina Vital da Cunha* 119

Em nome da Diversidade. Notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade *// Regina Novaes* 131

Anexos
Estrutura classificatória dos censos de 1991, 2000, 2010 146

APRESENTAÇÃO

CHRISTINA VITAL DA CUNHA E RENATA DE CASTRO MENEZES

Religiões em conexão: números, direitos, pessoas: este fascículo da *Comunicações do ISER*[1] traz para um público mais amplo um conjunto de textos que nos ajuda a pensar nos movimentos do religioso na contemporaneidade. Partindo da constatação de que nas últimas décadas a religião se tornou um ponto de pauta global, surgindo em cruzamentos inusitados e obrigando pesquisadores que anteriormente nunca haviam se ocupado do assunto a se debruçarem sobre o tema, podemos falar em uma ultrapassagem de fronteiras nas quais a religião anteriormente parecia estar contida, de um espalhar-se e escorrer por entre os dedos, num espraiamento que traz consigo inúmeras implicações[2].

A observação desses movimentos revela que não apenas as religiões se transformam, ou o domínio do religioso se coloca em relação que se torna visível em locais / situações / eventos / controvérsias onde antes não estava ou onde antes não se dava conta de sua presença. Trata-se, também, de colocar a própria especificidade do domínio do religioso em questão, através da percepção da porosidadade de suas fronteiras, das disputas classificatórias em que se vê envolvido, de abordagens que procuram des-substancializá-lo e tratá-lo não como um universal da humanidade, mas como um território indefinido e maleável (mas bastante eficaz) de condensação de práticas e discursos. O que está em jogo, enfim, é pensar o religioso em relação a ideologias modernas, uma espécie de construção ocidental por sobre "a humanidade" (outra noção construída na era moderna), e, assim, utilizá-lo como um domínio heuristicamente produtivo para questionar os pressupostos das Ciências Sociais. Pois se as Ciências Sociais e as Humanidades em geral trazem em seus conceitos e práticas as marcas do contexto colonial em que foram gestadas, um bom teste para o alcance de suas formulações pode estar no domínio do religioso, em que as teorias nativas e as teorias acadêmicas estiveram muitas vezes em aberto confronto, e em que pretensões de produção de um conhecimento universal foram desde sempre contestadas.

Por outro lado, as relativizações acerca do domínio religioso precisam necessariamente levar em consideração que sua presença no cotidiano da política, no espaço público, em práticas discursivas e como categoria mobilizadora de ações se multiplica e tem se demonstrado extremamente forte e eficaz.

Para apresentar e debater algumas dessas dimensões, foi reativada, por iniciativa das antropólogas Christina Vital e Renata Menezes, uma antiga parceria entre o Instituto de Estudos da Religião (ISER) e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), que remontava ainda aos anos 1970, quando a presença de pesquisadores em ambas

1. Publicação realizada com o apoio do projeto "Doces Santos", financiado pela Faperj, através do Programa Jovens Cientistas do Nosso Estado.

2. Sem avançar na discussão desta questão, remetemos aos balanços de Clifford Geertz (2005, 2006) e Pierre Sanchis (2001, 2007).

3. Evitando citar nomes, pelo grande risco de esquecimentos involuntários, remeteríamos os interessados em maiores detalhes sobre esse duplo pertencimento à tese de doutorado de Sônia R. Herrera (Reyes Herrera, 2004), à recuperação histórica feita por Pierre Sanchis em seu artigo (Sanchis, 2007) e aos sumários da revista *Religião e Sociedade*, periódico pioneiro na temática da religião, publicado pelo ISER há mais de 40 anos, bem como às listagens de membros do Conselho Editorial dessa mesma revista. Note-se que as atividades conjuntas a que nos referimos aqui envolveram e envolvem não apenas professores e funcionários das duas casas, mas também alunos de mestrado e doutorado, estagiários, pesquisadores colaboradores.

as instituições construía uma ponte significativa entre a universidade e movimentos sociais e religiosos[3], num contexto de resistência à ditadura e luta pela construção de uma sociedade democrática, justa e solidária.

A retomada da parceria se deu através da realização, em 2012, de quatro mesas-redondas em diferentes tempos-espaços do Rio de Janeiro, com a preocupação de provocar o encontro e o debate entre atores e olhares da Academia, de agências governamentais, de movimentos sociais e de outros setores da sociedade civil num contexto de efervescência da temática da religião no espaço público, notadamente no campo dos direitos e quanto às fronteiras entre religioso e secular, considerando as relações ambíguas e ambivalentes entre igrejas e Estado.

As mesas intitularam-se *As religiões e o censo: enfoques metodológicos*; *Direitos Humanos e Religião: O Papel do Estado***;** *As Religiões e o Censo: Análise dos Resultados*; *Religiões e Políticas Públicas no Brasil*, e foram realizadas respectivamente no Museu Nacional, na Quinta da Boa Vista, em 28 de maio; na Cúpula dos Povos, no aterro do Flamengo, como uma atividade paralela à realização da Conferência da ONU, em 15 de junho de 2012; na sede do ISER, na Glória, em 07 de novembro; e, concluindo o ciclo, novamente no Museu Nacional, em 23 de novembro.

A variação de temas buscou contemplar questões que, na sensibilidade das organizadoras, marcavam "a pauta" de então. A presença de um público considerável e com diferentes inserções sociais confirmou essa percepção: participaram dos debates pessoas provenientes de instituições e redes de pesquisa e intervenção, cujas contribuições nos debates foram, à medida do possível, incorporadas nos diferentes artigos que conformam este fascículo.

Além das afinidades eletivas das temáticas com a conjuntura, certamente a competência e as formas de inserção diversificadas das e dos colegas que colaboraram conosco nos eventos foram também fatores explicativos do sucesso da iniciativa: professores e/ou pesquisadores e/ou ativistas sintonizados com as questões da religião na contemporaneidade, em suas múltiplas dimensões, cada um trouxe uma colaboração específica ao debate, iluminando um aspecto da dinâmica complexa que pretendíamos discutir. Assim, nossos agradecimentos a Clara Mafra (UERJ), Marcelo Camurça (UFJF), Maria Goreth Santos (IBGE), Claudio Crespo (IBGE), Sandra de Sá Carneiro UERJ, Daniel Sottomaior (Diretor da Atea – Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos), Flávia Pinto (Babalorixá – Casa do Perdão/Umbanda), Paulo Victor Leite Lopes (ISER), Faustino Teixeira (UFJF), Sílvia Fernandes (UFRRJ), Ana Paula Miranda (UFF) e Regina Novaes (UniRio), que entraram conosco nessa aventura. Por razões diversas, nem todos puderam contribuir com textos escritos para este número, mas certamente suas apresentações orais serviram de estímulo para o adensamento das análises dos demais trabalhos. Incorporamos ainda na versão impressa a contribuição de Clemir Fernandes (ISER), com uma reflexão sobre as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), assunto atualíssimo no cenário fluminense, e, por que não dizer, no Brasil.

Se os temas variaram de mesa para mesa, um fio condutor unificou as discussões, que era o de pensar as religiões em múltiplas formas de conexão: com a política, com a cultura, com o Estado através de ricas análises sobre os números do Censo do IBGE, assim como de etnografias sobre a questão dos direitos em diferentes contextos sociais. Assim, números e direitos

foram os motes privilegiados para pensar como as religiões ligam, mas também desligam, isto é, unem, mas também separam, e, ainda, constroem pessoas. "Pessoas" num sentido antropológico mais amplo: não apenas seres ou entidades autocontidas, mas feixes de relações sociais que interagem criando dinâmicas sociais as mais distintas e insondáveis.

Os artigos que compõem a primeira parte desta publicação privilegiam reflexões sobre o processo de inserção da religião no Censo, as dificuldades e os limites na produção dos dados e na utilização deles com vistas à compreensão do fenômeno religioso no Brasil. São enfatizadas, ainda, as disputas políticas em torno dos números divulgados no Censo. Tais disputas são tomadas como expressivas de demandas por reconhecimento e visibilidade (que resultam, entre outros, em ampliação da força política e econômica de grupos religiosos os mais variados – acesso a recursos e políticas públicas etc.) e as expectativas produzidas em torno do que é ou deveria ser o Estado. Em sentido complementar, foram elaboradas considerações sobre a contribuição de pesquisadores, que simultaneamente atuavam no ISER enquanto eram doutorandos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ na construção de descritores de religião nos Censos do IBGE desde a década de 1980, assim como sobre mudanças no campo religioso brasileiro a partir do acompanhamento de dinâmicas e fluxos migratórios que produzem novas identidades, narrativas e pertencimentos.

Pesquisas realizadas em diferentes contextos tematizam o religioso em sua interface com direitos, violências, territorialidades. Essas pesquisas revelaram a produção de agenciamentos diversos, assim como tensões, disputas e desigualdades entre atores em situação. Sendo assim, as contribuições contidas na segunda parte da publicação apresentam rupturas e continuidades nas políticas de segurança pública e a ativação de redes e atores religiosos específicos nos processos de implementação das Unidades de Polícia Pacificadora em favelas cariocas; evidenciam a polissemia em torno de palavras como diversidade e as pistas que essa polissemia indica sobre a vida social, incluindo ai, especificamente, dinâmicas políticas e de produção de identidades; analisam conflitos religiosos produzidos por agentes estatais nas mais diferentes esferas, tais como as escolas e o sistema de justiça, assim como por políticos engajados em frentes religiosas no Congresso Nacional. Essas reflexões provocam pesquisadores e os mais diversos atores sociais a ampliarem os fóruns e as perspectivas através das quais estamos discutindo diversidade, laicidade, Estado e democracia no Brasil. Conclamam à fuga de cânones e dogmatismos na abordagem dessas noções que ocupam de modo central a agenda pública na atualidade.

Por fim, se o volume ora apresentado certamente traz pistas importantes aos interessados em religião na contemporaneidade, e quiçá seja capaz de atrair a atenção daqueles para quem o tema é refratário, há que se registrar uma grande lacuna intelectual e afetiva em seu resultado final. Quando surgiu a ideia de lançarmos este trabalho, Clara Mafra[4], que participou da primeira mesa do ciclo, ficou enferma, mas manteve sua intenção de colaborar conosco através do envio de um rascunho, o qual havíamos nos comprometido a editar. Porém, sua doença evoluiu de forma tão abrupta que não foi possível concretizar esse plano. Antes de seu falecimento, prematuro e absurdo, no entanto, ela deixou publicados outros dois textos que expressam uma parte considerável das ideias que discutiu conosco (Mafra, 2013a, 2013b). Registrar a existência desses trabalhos é a forma que escolhemos para homenageá-la e resgatar um pouco de nossa saudade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GEERTZ, Clifford. "Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 11(1): 1-15, 2005.

_____. *"La religion, sujet de l'avenir"*. Le Monde, 04 de maio de 2006.

MAFRA, Clara Cristina Jost. "Números e Narrativas". *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 14, nº 24, p. 13-25, jul./dez. 2013ª.

_____. "O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas". In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento: o censo 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013b, pp. 37-47.

REYES HERRERA, Sonia Elizabeth. *Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras*. Porto Alegre: PPGS/UFRGS, 2004.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso". *Ciências Sociales y Religión*. 3 (3): 27-43, outubro, 2001.

_____. "As ciências Sociais da Religião no Brasil". *Debates do NER*. Porto Alegre, 8 (11):7-20, jan./jul 2007 *(disponível on-line)*.

4. Clara Cristina Jost Mafra (28/11/1965 – 19/07/2013), antropóloga, foi pesquisadora do ISER, professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e co-editora de Religião & Sociedade. Publicou, além de inúmeros artigos, os livros Na Posse da Palavra (Lisboa: ICS, 2002), Os Evangélicos (Rio de Janeiro: Zahar, 2001).

A RELIGIÃO E O CENSO: ENFOQUES METODOLÓGICOS

UMA REFLEXÃO A PARTIR DAS CONSULTORIAS DO ISER AO IBGE SOBRE O DADO RELIGIOSO NOS CENSOS

MARCELO CAMURÇA[1]

1. Antropólogo e docente do Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião e Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, ambos da Universidade Federal de Juiz de Fora. Foi pesquisador do ISER (1990 -1999) e membro de sua diretoria (2000-2002).

2. Expressão cunhada por Antônio Flávio Pierucci para designar os pesquisadores sobre o tema da religião sem qualquer influência ou pertença confessional, religiosa. Conf.: PIERUCCI, Antônio Flávio. "Sociologia da Religião - Área Impuramente Acadêmica". In: Sérgio Miceli (org.). O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995). vol. 1 Antropologia. Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, pp. 237-286, 1999.

INTRODUÇÃO

A história das consultorias prestadas pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para uma avaliação periódica dos recenseamentos no que tange à questão da religião tem sua origem, penso, numa proposição feita por Rubem César Fernandes, então secretário executivo da instituição. Nela, Rubem antevia que as ONGs "de ponta" deveriam atrair pesquisadores da Academia, assim como recursos da cooperação internacional ou "terceirizados" de instituições governamentais brasileiras, de maneira a realizar pesquisas de forma ágil e eficiente.

As exigências de celeridade por parte destas grandes instituições visando à aplicação de pesquisas e avaliações em políticas públicas não podiam esperar o ritmo próprio das universidades e seus centros de pesquisa. Neste sentido, o ISER foi se credibilizando dentro do seu *metier*, estudos de "religião e sociedade", como um organismo de pesquisa capaz de produzir análises no "calor da hora" sobre as conjunturas e agendas sociais relevantes daquela época.

Para tal, foi criado em 1992 o Núcleo de Pesquisa do ISER, tendo como pesquisadores efetivos Rubem César Fernandes, Leilah Landim, Luiz Eduardo Soares e Leandro Piquet Carneiro. Várias pesquisas de cunho quantitativo são promovidas pelo Núcleo, algumas combinadas com "pesquisa de campo" de caráter qualitativo. Do *survey* pioneiro realizado pelos "iuperjianos" Luiz Eduardo Soares e Leandro Piquet Carneiro (1992), intitulado *Religiosidade, estrutura social e comportamento político,* seguiram-se vários: *Pobreza e trabalho voluntário: estudos sobre a ação católica no Rio de Janeiro,* de Regina Novaes (1995), *Em nome da caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas*, de Emerson Giumbelli (1995), e culminando a sequência destas publicações, a mega pesquisa coordenada por Rubem César Fernandes, que tomou o nome de *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política* (1998), dando seguimento ao *Censo Institucional Evangélico,* realizado pelo Núcleo de Pesquisa do ISER em 1992. Afora o cientista político Piquet Carneiro, todos os demais eram antropólogos cativados pela realidade que se impunha do método *quantitativo*, motivados pelas exigências das pesquisas encomendadas pelas grandes instituições governamentais e privadas às ONGs especializadas nesse trabalho. Isto, com todas as implicações possíveis para a disciplina da etnografia e do "caderno de campo".

Por outro lado, "extra muros" do ISER, Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, ambos do Departamento de Sociologia da USP, publicavam sua pesquisa sobre *A realidade social das religiões no Brasil* (1996). Esta traçava um panorama das religiões no país, na sua relação com a política/voto, na demarcação da extensão/limites da "liberdade religiosa" diante das "liberdades civis" e ação normativa do Estado visando o bem comum, assim como na estruturação do chamado "mercado concorrencial" que as próprias religiões estabeleciam entre si. Para tal, fizeram uso dos dados do survey aplicado na pesquisa do Instituto de Pesquisa DataFolha.

Também o Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (CERIS), instituto de pesquisas criado pela Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB) da Igreja Católica, em 1962, como seu órgão de assessoramento, mantinha, desde a sua fundação, reproduzindo-se nos anos 1980 e 1990, um *Censo Anual da Igreja Católica no Brasil* e um *Banco de Dados e Estatística* que disponibilizava informações sobre a presença da Igreja na sociedade brasileira.

Uma aproximação/afinidade eletiva entre pesquisas de caráter *quantitativo* sobre o papel da religião no contexto social do país desenvolvidas no ISER e na USP por sociólogos "puramente acadêmicos" (Pierucci, 1999)[2] e aquelas desenvolvidas igualmente pelos métodos das Ciências Sociais em instituições religiosas católicas pode ser pensada a partir das iniciativas de Cândido Procópio Camargo, com trânsito nos dois polos.

Segundo Antônio Flávio Pierucci, que foi seu aluno e orientando de mestrado em 1977, a obra de Cândido Procópio Camargo, particularmente o livro *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica,* foi elaborada por "inspiração e financiamento católicos (...) sob a direção de um sacerdote belga, o cônego François Houtart, diretor do CRSR (Centre de Recherches Socio-Religieuses) de Bruxelas/Lovaina"[3], embora seu autor, Procópio de Camargo e os métodos sociológicos empregados por ele assegurassem o caráter laico e científico do empreendimento. Pierucci situa a pesquisa de Camargo em meio a uma "constelação de interesses": "inspiração e financiamentos *católicos* para uma pesquisa *acadêmica* sobre espiritismo (kardecista e umbandista), levada a cabo no interior de uma universidade *laica* por um ex-católico, *agnóstico*: eis a constelação de interesses que presidiu à largada" (grifos meus)[4].

Portanto, Procópio Camargo, um sociólogo de matriz weberiana com formação na Universidade Católica de Louvain, influenciado pela sociologia quantitativa de Gabriel Le Bras sobre a freqüência das práticas e ritos católicos (Hervieu-Léger, Willaime, 2009), desenvolveu suas pesquisas no Centro Brasileiro de Pesquisas (CEBRAP), fundado por ele, recorrendo a instrumentos de natureza estatística como: o *Anuário Estatístico do Brasil*, o *Censo Demográfico do Brasil* (1940/1950/1960), as *Estatísticas do Culto Católico*, as *Estatísticas do Culto Protestante* e o *Boletim Informativo do CERIS*. O livro de Camargo *Católicos, Protestantes e Espíritas*, uma das primeiras abordagens sociológicas do panorama religioso brasileiro, sintomaticamente publicado pela editora católica Vozes (1973), baseava-se na tipologia religiosa dos Censos do IBGE de 1940 e 1950, a saber: católicos (93,7%), protestantes (3,4%), espíritas (1,6%), budistas (0,3%), judeus (0,1%), ortodoxos (0,1%), maometanos (0,0%), outros (0,5%) e sem religião (0,5%).

I – ASPECTOS DA CONSULTORIA DO ISER AO IBGE

A pesquisa chamada *Novo Nascimento* sobre "os evangélicos, em casa, na igreja e na política", desenvolvida pelo ISER na segunda metade dos anos 1990, no que diz respeito à metodologia e critérios classificatórios, buscava, face à pluralidade de denominações

3. Ibid., p. 260.

4. Id.

5. MAFRA, Clara. "Censo da Religião: um instrumento descartável ou reciclável?" Religião e Sociedade, 24/2, 2004, pp. 152-159.

6. Ibid., p.158.

evangélicas no Brasil, complexificar uma tipologia já clássica nos estudos de protestantismo. Diante desta tipologia tradicional/dual que dividia o grupo religioso nos segmentos "históricos" e "pentecostais", a nova classificação do ISER estabelecia a seguinte divisão mais ramificada e plural, acompanhando a realidade empírica do meio evangélico: "assembléias", "batistas", "outras pentecostais", "Universal", "históricas" e "renovadas" (Fernandes et all, 1998).

A visiblidade que ganhou esta pesquisa do ISER na "opinião pública especializada" tanto no meio acadêmico, quanto nos institutos de pesquisa públicos e privados, pela sua amplitude, ousadia metodológica e temática, ao tratar de uma realidade emergente no Brasil dos anos 1990 - o impacto do crescimento evangélico -, suponho tenha chamado a atenção do maior instituto de pesquisas no país, o IBGE.

Naquela época, o Instituto de Pesquisa governamental estava tabulando o Censo de 1991, particularmente o quesito sobre a pertença religiosa. Encontrava-se com dificuldades de classificar a diversidade de denominações evangélicas declaradas pelos respondentes dentro de suas similitudes, como, por exemplo: "Casa da Benção", "Internacional da Benção" ou "Templo da Benção", e "Igreja Cristã Maranata", "Maranata-Amém", "Igreja Evangélica Maranata". Outra sorte de dificuldade enfrentada pelos técnicos do IBGE eram as declarações provenientes de indivíduos ligados às crenças sincréticas das religiosidades populares-católico-afro-brasileiras, como "Vó Rosa", "Casa Vó-Rosa", entre outras.

O ISER apresentava-se a este grande instituto de pesquisa como uma instância credível, pela sua *expertise* nos estudos de religião no Brasil, testada mais recentemente pelo seu último investimento em pesquisas quantitativas.

Para atender à solicitação do IBGE, feita no ano de 1997, Rubem César convocou a mim e ao teólogo André Mello para a tarefa de consultoria. Esta consistiu em reuniões periódicas com os técnicos e estatísticos do IBGE, onde, diante das extensas listas de declarações religiosas, buscávamos criar novas categorias (descritores, na linguagem técnica da classificação estatística) para enquadrar toda essa diversidade de declarações. Ficou evidente que a antiga tipologia - muito geral - de descritores não comportava mais a diversidade das religiões declaradas pela população brasileira neste Censo.

A inspiração para a nova proposta da tabela de classificação (descritores) que fizemos ao IBGE baseava-se naquela da pesquisa *Novo Nascimento*, mais diversificada e pormenorizada. Neste sentido, no lugar do descritor genérico "católicos", propusemos "católicos apostólicos romanos", "católicos apostólicos brasileiros" e "católicos ortodoxos" dentro de uma rubrica maior chamada de "cristãos tradicionais". No lugar da classificação geral "protestantes", sugerimos "cristãos reformados", classificação então desdobrada em "evangélicos tradicionais"- categoria que englobava as igrejas Adventista, Batista, Luterana, Metodista, Presbiteriana e outras -; "evangélicos pentecostais" - categoria que englobava Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Deus é Amor, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus e outras (O Brasil para Cristo, Casa da Benção, Maranata, etc.) -, e "cristão reformado não-determinado", item que reunia declarações genéricas como "cristão pentecostal", "crente", "evangélico", "crente pentecostal".

Criamos também a categoria "neo-cristãos" para abranger as declarações como: "mórmons", "Testemunhas de Jeová" e "outros" ("Ciência Cristã", "Racionalismo Cristão", etc.). No lugar de uma única classificação definida por "religiões mediúnicas", propusemos o desdobramento em "Espiritismo", "Umbanda" e "Candomblé". No restante dos tipos classificatórios (descritores), estes continuaram na forma dos Censos anteriores.

No que diz respeito ao Censo de 2000, o ISER foi de novo chamado para prestar

consultoria ao IBGE sobre a classificação do quesito religião. A antropóloga Clara Mafra foi a responsável pela coordenação desta nova empreitada. Desta vez, o contato foi feito com mais antecedência e foi possível ao ISER se preparar com mais esmero para a tarefa.

Como parte deste trabalho, a equipe do ISER, sob a coordenação de Clara Mafra, analisou a Tabela de Classificação (descritores) das religiões do Censo de 1991 - elaborada pela equipe anterior do ISER, eu e André Mello junto com os técnicos do IBGE em 1997 -, assim como todas as declarações de pertença religiosa - cerca de 15.000 - deste Censo. Realizou em seguida, 04 seminários com 17 pesquisadores e 16 lideranças religiosas. Como resultado destas iniciativas elaborou a *Proposta preliminar de classificação das Declarações de Religião Censo 2000*. Em relação à tabela de descritores do Censo passado propôs ainda mais aberturas nos tipos classificatórios, como, por exemplo, na categoria "religiões orientais" houve um desdobramento para "Budismo", "Hinduísmo", "outras orientais" e "tradições esotéricas".

No entanto, como relata Mafra em artigo posterior, esta "proposta preliminar" (Mafra, 2004)[5], foi elaborada sem que o ISER tivesse tido acesso à lista de declarações do Censo de 2000. Esta não tendo sido disponibilizada pelo IBGE à sua equipe de trabalho. Ela registra também que não houve trabalho conjunto entre a equipe do ISER e os técnicos do IBGE para a elaboração dos descritores definitivos que foram aplicados na classificação das declarações do Censo 2000. Tampouco o ISER participou do trabalho da codificação das declarações de acordo com os novos descritores. Eles só tiveram conhecimento, pasmem, da tabulação dos dados e classificação final após a divulgação pública na mídia pelo IBGE.

Neste artigo à revista *Religião e Sociedade* em 2004, onde reflete sobre a experiência da consultoria, Clara Mafra chama o processo do qual participou de "parceria incompleta", "inacabada"[6], pois o ISER - da mesma maneira que na consultoria para o Censo de 1991, que coordenei - não teve influência na elaboração do questionário a ser aplicado no Censo 2000, na construção da versão definitiva dos descritores, como também na codificação das declarações a partir da tabela de descritores com o consequente diagnóstico das tendências.

Esta disposição unilateral do IBGE em alterar a *Proposta preliminar de classificação das Declarações de Religião Censo 2000* elaborada pela equipe do ISER sob a coordenação de Clara Mafra, sem debater com ela os critérios que regeram as modificações operadas, teve, no meu entendimento, consequências nas insuficiências presentes na nova Tabela de Classificações (descritores) que serviu de base para as codificações das declarações no Censo de 2000.

Clara Mafra, em seu artigo de 2004, faz algumas indagações em termos da eficácia das alterações feitas pelo IBGE na proposta do ISER de criação da nova tabela de descritores. De um lado, ela aponta que as categorias "católicos apostólicos brasileiros" e "católicos ortodoxos" foram retiradas da rubrica "cristãos tradicionais" - onde estavam junto com "católicos apostólicos romanos" – sendo transferidas para "outras religiões". Da mesma forma, o grupo classificado como "renovados" foi retirado da categoria "evangélicos pentecostais", transferido e repartido nas classificações das igrejas "tradicionais", a saber: Adventista, Batista, Metodista, Presbiteriana e outras. Isto resultou num aumento artificial da categoria "evangélicos tradicionais"[7].

A meu ver, também a retirada da categoria "neo-cristãs" da nova Tabela de 2000, tendo os grupos religiosos que a compunham sido transferidos para "outras religiões" - semelhante à supressão das categorias dos outros "católicos" e seu deslocamento para "outras religiões", registrada por Mafra, acima - retroagiu à homogeneização da informação dos Censos pré-1991. Isto, ao contrário do

7. Id.

8. Categoria criada pela antropóloga Beatriz Labate (2002) para designar as religiões surgidas no Norte do Brasil que se utilizam do ayauhuasca, substância produzida a partir de uma folha e cipó da floresta amazônica, como forma de se obter um conhecimento sagrado.

espírito que presidiu as propostas do ISER para os dois Censos em que realizou consultoria, qual seja, a de desdobrá-las em mais categorias de maneira a qualificar melhor esses dados. Mas, além destas opções do IBGE de compactar determinados dados, outras alterações feitas na proposta de descritores do ISER, no meu entender, levaram a alguns equívocos na forma de classificar as declarações dos respondentes. Além do caso mencionado por Mafra de um aumento artificial nos "evangélicos tradicionais" ao computar nas suas fileiras os adeptos das igrejas "renovadas", evidentemente "pentecostais", outro caso se deu com as chamadas "religiões ayahuasqueiras"[8]: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha. Estas foram classificadas como "tradições indígenas", quando existia no rol das tipologias a categoria "tradições esotéricas", mais afeita ao agrupamento dentro de uma perspectiva socio-antropológica do fenômeno religioso.

Porém, no que tange a uma macro interpretação das tendências de crescimento, estagnação e regressão das religiões no país, a análise estatística do IBGE do Censo 2000 consolidou um quadro elucidativo destas trajetórias, a saber: o declínio tendencial do catolicismo e o avanço dos evangélicos e dos "sem religião". Isto com sua extensão para as regiões urbana e rural e para cada estado da federação.

Estas considerações sobre o dado de pertença religiosa produzido pelo IBGE para o Censo 2000 tiveram grande repercussão nas análises desenvolvidas pela Academia no país. Pode-se dizer que funcionaram como um verdadeiro referencial para estes estudos. Apesar da pouca influência da comunidade dos pesquisadores das religiões no Brasil - representados na consultoria do ISER - na elaboração dos instrumentos e do processo de codificação destes dados pelo IBGE, ela, a comunidade de pesquisadores, cumpriu um importante papel reflexivo através de artigos, textos, debates e também inserções nos principais orgãos da nossa mídia escrita e televisionada, dando o tom analítico à massa dos dados/estatísticas produzidos no Censo 2000. É sobre isto que passo a tratar em seguida.

II – REBATIMENTOS DO CENSO IBGE NA ACADEMIA BRASILEIRA

A partir do Censo de 2000, os dados do IBGE sobre o quesito pertença religiosa passam, cada vez mais, a ser incorporados nas análises dos cientistas sociais sobre a realidade das religiões na sociedade brasileira. Todavia, também em reflexões mais antigas já se fazia notar a utilização de dados de Censos anteriores, ainda que de uma forma mais esparsa. Afora o trabalho pioneiro de Cândido Procópio Camargo já mencionado acima, outros pesquisadores utilizaram os dados dos Censos em seus textos.

Renato Ortiz, no livro *A morte branca do feiticeiro negro*, com primeira edição em 1978, analisa a campanha movida pela Igreja Católica contra as religiões mediúnicas, tendo como motivação o crescimento destas, e a competição que este fato gerou no "mercado religioso" (Ortiz, 1999: 203). Para tal, serviu-se dos dados do IBGE nos Censos de 1940 e 1950.

Pierre Sanchis, ao esquadrinhar "as religiões dos brasileiros" (Sanchis, 1997), interpreta a gradual queda do catolicismo, então religião hegemônica no país, utilizando-se dos dados do Censo IBGE: 1980: 88%, 1990: 80%, 1994: 74,9%. Ele também observa os desdobramentos regionais desta tendência a partir dos mesmos dados: Minas Gerais 80,2% e Ceará com 84,4% de católicos frente à presença decrescente de 59,3% no Rio de Janeiro (Sanchis, 1998).

Já autores como Gamaliel Silva Carreiro, no livro *Mercado Religioso Brasileiro,* criticaram a nova classificação que a consultoria do ISER estabeleceu para o Censo 1991 no que tange ao campo cristão, particularmente às categorias "neo cristãos" e "outras cristãs tradicionais". No seu entender, seriam "categorias que corrroboraram

negativamente a análise dos dados do censo 1991" (Carreiro, 2008:128). No entanto, utilizando-se de outro autor, Paulo Siepierski (2002), Carreiro interpreta corretamente o que a nova classificação propôs, ou seja, que as categorias em questão abarcavam os grupos empíricos "Testemunhos de Jeová, mórmons, etc" no primeiro tipo, "neo cristãos", assim como "ortodoxos e católicos não romanos" no segundo tipo, "outras cristãs tradicionais".

Penso que, de uma forma geral, os dados do IBGE sobre a pertença religiosa da população brasileira foram assumidos de uma maneira inconteste no debate contemporâneo das Ciências Sociais sobre o campo religioso brasileiro e sobre a relação da religião com a sociedade e a cultura no país. Passo em seguida a relacionar alguns indicadores disto.

da nova faceta religiosa no país (Pierucci, 2006a).

Regina Novaes, de igual maneira, recorre aos dados do Censo 2000 para pensar numa possível alternativa ao predomínio cristão no país, que se configuraria na soma dos 7,3% dos "sem religião" com os 0,3% das religiões orientais e os 1,3% de "outras religiosidades", estas englobando os neo-esoterismos e os novos movimentos religiosos. A adição destes segmentos poderia formar, então, um polo da "religiosidade individual emocional/pós moderna" (Jornal do Brasil, 09/05/2002).

Também eu, no texto *A realidade das religiões no Brasil do Censo IBGE 2000* (Camurça, 2006), procuro interpretar os decréscimos e crescimentos dos grupos religiosos no Brasil - a queda do catolicismo e o avanço de evangélicos

NO CORRER DESTES ÚLTIMOS ANOS, COM A CRESCENTE DIFUSÃO DOS DADOS SOBRE RELIGIÃO DOS CENSOS IBGE PELA MÍDIA, PASSA-SE A NOTAR UMA INFLUÊNCIA DESTES DADOS NO JUÍZO QUE A OPINIÃO PÚBLICA FORMA SOBRE O CRESCIMENTO E DIMINUIÇÃO DAS RELIGIÕES NO BRASIL

Antônio Flávio Pierucci (2006b), em seu texto *Cadê a nossa diversidade religiosa?*, secundado nos dados do Censo IBGE 2000, questiona a idéia de pluralismo religioso no país devido ao acentuado domínio cristão - católicos + evangélicos = 89,2% . Do mesmo modo, em *Bye, Bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000* (Pierucci, 2004) e no texto *A religião como ruptura* (Pierucci, 2006a), o autor apóia-se nos dados dos últimos Censos para demonstrar o decréscimo das religiões afro-brasileiras: 0,6% em 1980, 0,4% em 1991 e 0,3% em 2000. Ao contrapor esta queda ao avanço acelerado da religião evangélica - inclusive e muito significativamente nos segmentos dos negros -, estabelece sua formulação de que as chamadas "religiões étnicas" vêm perdendo espaço para as "religiões de escolha individual", estas representativas e "sem religião" - dentro dos processos de modernização religiosa ocorridos no país: a multiplicidade de ofertas de bens simbólicos, o pluralismo religioso e a liberdade de escolha. A base empírica para tal análise foram os dados pormenorizados do Censo 2000.

Nas pesquisas sobre juventude e religião realizadas na década de 2000 que se utilizaram do instrumento do *survey* de forma recorrente, houve a comparação dos dados obtidos neste segmento juvenil com os dados mais gerais do Censo do IBGE. Isto se deu, por exemplo, na pesquisa do Núcleo de Estudos da Religião da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NER-UFRGS), coordenada por Carlos Steil, Daniel Alves e Sonia Herrera (2001), envolvendo estudantes dos cursos de Ciências Sociais da UFRGS, Unisinos, PUC-RGS, UFMG, UFJF e UFRJ; na

7. Id.

8. Categoria criada pela antropóloga Beatriz Labate (2002) para designar as religiões surgidas no Norte do Brasil que se utilizam do ayauhuasca, substância produzida a partir de uma folha e cipó da floresta amazônica, como forma de se obter um conhecimento sagrado.

pesquisa de Ari Pedro Oro (2004), comparando universitários dos cursos de Medicina, Ciências Sociais e Matemática de universidades públicas e privadas de Porto Alegre, São Luís e Rio de Janeiro; na de Pedro Simões (2007), sobre estudantes universitárias do curso de Serviço Social da UFRJ; na pesquisa realizada por mim, Fátima Tavares e Léa Perez (2009), sobre os jovens estudantes de nível médio da rede pública de Minas Gerais, na de Edlaine Gomes e Juliana Jabor (2004), também entre estudantes do Ensino Médio da rede pública de Santa Catarina e na de Regina Novaes e Cecília Mello (2002), estendida a toda juventude carioca.

A referência quase que obrigatória do Censo IBGE enquanto uma realidade que se impôs para as pesquisas do campo acadêmico de estudiosos do fenômeno religioso no Brasil foi apreciada criticamente em um dos últimos artigos de Clara Mafra (2013) na revista *Debates do NER*. Nele, a autora aponta o descompasso entre os dados do IBGE, sempre muito genéricos, constituídos em cima de apenas uma pergunta - qual a sua religião? -, embora representativos em termos de escala - a população brasileira - e todas as inferências e consequências (muitas das vezes improvisadas) que os sociólogos e antropólogos da religião querem fazer a partir desta informação ainda muito restrita.

II – REBATIMENTOS DO CENSO IBGE NAS RELIGIÕES PRESENTES NO PAÍS

Por muitos anos, as religiões no Brasil fizeram estimativas particulares do número dos adeptos que possuíam e de seu crescimento, geralmente inflando estes números em causa própria e em detrimento das outras concorrentes.

Para o caso dos evangélicos, Antônio Flávio Pierucci (2002) observa que "estes conseguem convencer que são em número maior do que na realidade são". O sociólogo Alexandre Brasil Fonseca, em artigo na revista *Numen*, por sua vez, afirma que:

> ultimamente fala-se muito de crescimento evangélico. Pastores e bispos não poupam nas cifras e afirmam serem responsáveis pelo grupo religioso que mais cresce e que conseqüentemente merece maior atenção e respeito do poder público e dos meios de comunicação. Uma análise do resultado dos dados dos últimos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) não confirmam essa postura (Fonseca, 2000:80).

Em um site de divulgação evangélica - *Informe On Line* (2012) -, numa matéria que antecedia a divulgação do resultado do Censo 2010 no que diz respeito ao quesito religião, a avaliação que os evangélicos faziam de seu crescimento seria que atingiriam a cifra de 50 milhões. De fato, o resultado divulgado computou 42,2 milhões de adeptos deste grupo religioso.

Para o caso dos espíritas, quanto à sua presença numérica na população brasileira, segundo a antropóloga francesa Marion Aubrée, "em certos meios espíritas calculam-se cifras que ultrapassam a vinte milhões", contudo o presidente da Federação Espírita Brasileira em 1988 "foi muito mais comedido (...) ele estimava (...) com muita prudência que o número de espíritas kardecistas podia oscilar entre 4 e 5 milhões" (Aubrée, 2009:203). O censo de 2000 apontou 2,3 milhões e o de 2010 apontou cerca de 3,8 milhões de espíritas no país.

Já numa avaliação mais subjetiva das religiões afro-brasileiras face ao catolicismo majoritário por um dos adeptos daquelas, o jornalista Clodomiro do Carmo no livro de bolso *O que é Candomblé*, coloca que: "o catolicismo atual (...) tenta se manter (...), mas a debacle é visível (....) as igrejas estão vazias (...) essa situação favorece o candomblé" (Carmo,1987:37).

Porém, no correr destes últimos anos, com a crescente difusão dos dados sobre religião dos Censos IBGE pela mídia, passa-se a notar uma influência destes dados no juízo que a opinião pública forma sobre o crescimento e diminuição das religiões no Brasil.

Nesse sentido, igrejas e agrupamentos religiosos passam a levar em conta o que revelam esses números e a se justificar

perante eles. Algumas vezes deixam transparecer uma apreensão quanto a prováveis interpretações que se possam fazer destes; em outras,t explicitam uma discordância no que diz respeito aos critérios de classificação utilizados no trabalho dos recenseadores do instituto junto à população.

Um exemplo do primeiro caso foi-me relatado pela socióloga Silvia Fernandes, que disse ter recebido um telefonema de um bispo que desempenha funções na CNBB, receoso com uma informação que teria escutado de que na próxima classificação do IBGE os "católicos não praticantes" seriam alocados na categoria de "outras religiões". Este boato, infundado, que, se implementado, teria consequências desastrosas no cômputo dos católicos, revela o estado de tensão da hierarquia da Igreja Católica com possíveis repercussões de uma divulgação desfavorável das cifras do IBGE para a instituição.

Um exemplo do segundo caso se encontra no artigo *Censo e Religião* assinado pela teóloga Maria Clara Bingemer (2010) em sua coluna no site *Amai-vos*. Neste artigo ela se interroga sobre os critérios de classificação do IBGE, trazendo ressalvas que dois líderes de religiões tradicionais no Brasil – o arcebispo de São Paulo, D. Odilo Scherer e o presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), o pastor Walter Altmann - fizeram ao processo de coleta de declarações pelo IBGE.

Estes dois líderes religiosos apontam incorreções nas opções oferecidas nos questionários do Censo 2010 para que o cidadão declare qual a sua religião. Segundo eles, todas estas situações foram relatadas por fiéis – católicos e luteranos – que foram visitados pelos recenseadores do IBGE.

Do lado católico, segundo a reclamação, estão relacionados nos questionários do IBGE doze grupos, associações ou movimentos católicos como se fossem outras confissões religiosas. Entre estes figuram "católicos carismáticos" e "católicos pentecostais". Se isto de fato ocorreu, houve uma subtração de expressivos contingentes de católicos participantes de movimentos específicos dentro da Igreja do cômputo geral do grupo.

Do lado luterano, entre as 48 designações para o termo luterano, não figura a IECLB, principal igreja da reforma protestante no Brasil. Além do mais, entre as opções com a designação luterana, aparece: "luterano pentecostal" não reconhecida, segundo eles, como expressão de fé neste meio religioso.

Sem entrar no mérito da discussão se de fato estes descritores estavam corretos ou não, gostaria de chamar atenção para o fato de que a questão operacional/logística da montagem dos questionários, sua aplicação e resultado, não se restringem mais agora apenas aos institutos de recenseamento. Hoje dizem respeito aos próprios entrevistados - enquanto grupos e igrejas - que querem ser reconhecidos na sua real dimensão numérica e se importam com os critérios que venham lhes favorecer ou desfavorecer neste aspecto.

Exemplos da crescente implicação das igrejas e grupos religiosos com a questão dos números do Censo IBGE se sucedem. Paralelamente, há uma apropriação destes números segundo a visão e os interesses de cada instituição religiosa. A Igreja Católica parece querer indicar entre seus quadros pessoas qualificadas com o saber técnico para responder com propriedade as nuances e particularidades do Censo, como no caso do padre Thierry Linard, demógrafo designado pela CNBB para comentar o Censo 2010. Mas também o apóstolo Valdomiro Santiago da Igreja Mundial do Poder de Deus, dissidente da IURD do Bispo Macedo, nos seus programas televisivos, em meio a realizações de "milagres" ao vivo, cita o Censo do IBGE que, segundo ele, mostra que sua Igreja é a que mais cresce, angariando milhares de adeptos.

CONCLUSÃO

Acredito que hoje tanto os grupos formadores de opinião, como a grande

mídia, quanto os pesquisadores da Academia vêem os dados demográficos e estatísticos como de extrema relevância para a análise do papel da religião na sociedade contemporânea.

Por outro lado, é preciso que se diga que apenas o dado quantitativo não é suficiente para uma análise mais refinada do panorama religioso brasileiro onde as *crenças* e *práticas* – sincretismos, porosidades, múltiplas pertenças religiosas, trânsito religioso - são mais significativas do que a pertença às religiões institucionais. E as sensibilidades que advêm destas crenças e práticas, ao contrário do que se passa com a declaração nominal de adesão a uma religião, são difíceis de quantificar.

Ainda assim, o levantamento demográfico da distribuição das religiões pelos espaços do país, pelos territórios urbanos e rurais, pelas faixas etárias, grupos de gênero, classes sociais tem sido crucial para o desenvolvimento de estudos sobre o papel da religião na esfera pública. Dentre estes estudos, destacamos a pesquisa de César Romero Jacob (2003), contida no *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil* como um exemplo eloquente. Pesquisas de opinião e comportamento sobre o aborto, o casamento homosexual, a família e suas novas formas de reprodução, o reconhecimento de direitos, a biotecnologia nas pesquisas de células-tronco, todas na sua relação com a dimensão religiosa, seriam imprecisas sem o concurso dos métodos quantitativos e estatísticos.

Também o conhecimento produzido através de *surveys,* tanto pelos Institutos de Pesquisa e Recenseamento quanto por pesquisadores das Ciências Sociais da Religião, pode sem dúvida, ajudar a desvendar as relações/implicações que os índices de mobilidade demográfica das religiões no Brasil têm com a política partidária, as políticas públicas, as instituições sociais, a ciência e os costumes do país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUBRÈE, Marion; LAPLANTINE, François. Capítulo IV "A vida espírita de Allan Kardec". *A Mesa, o Livro e os Espíritos: gênese e evolução do movimento social espírita entre França e Brasil.* Maceió: EdUFAL, 2009.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. "A realidade das religiões no Brasil do Censo IBGE 2000". In: Faustino Teixeira & Renata Menezes (orgs.) *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.35-48.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; PEREZ, Léa Freitas; TAVARES, Fátima. *Ser jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

CARMO, Clodomir do. *O que é Candomblé*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. *Mercado Religioso Brasileiro*: do monopólio à livre concorrência. São Paulo: Nelpa, 2009.

FERNANDES, Rubem César et alli. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era evangélica. Confissão positiva e o crescimento dos sem religião. *Numen*, vol 3, n.2, 2000, p. 63-90.

GIUMBELLI, Emerson. *Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas*. vol I, Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisas do ISER, 1995.

GOMES, Edlaine de Campos; JABOR, Juliana. "Pluralismo religioso, sexualidade e experiência religiosa entre estudantes de ensi no fundamental e médio". *Numen*: revista de pesquisa e estudos em religião, vol 7, n°1, 2004, p.105-121.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. "Gabriel Le Bras 1891-1970". *Sociologia e Religião*: abordagens clássicas. Aparecida: Idéias & Letras, 2009, p.255-286.

JACOB, César Romero et alli. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: EDPUC; São Paulo: Paulus, 2003.

LABATE, Beatriz Caiuby. "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras". In: LABATE, Beatriz; ARAÙJO, Wladimyr Sena (orgs). *O uso ritual da Ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras/Fapesp, 2002, p. 229-271.

MAFRA, Clara. "Censo da Religião: um instrumento descartável ou reciclável?". *Religião e Sociedade*, 24/2, 2004, p. 152-159.

_____. "Números e Narrativas". *Debates do NER*, 2013,

NOVAES, Regina. *Pobreza e trabalho voluntário: estudos sobre a ação católica no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisa do ISER, 1995.

_____. "País fica menos religioso". *Jornal do Brasil*, 09/05/2002.

NOVAES, Regina; MELLO, Cecília Campello A. "Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos". *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, nº 57, 2002.

ORO, Ari Pedro. "Os universitários brasileiros e a religião". In: ORO, Ari Pedro (org.). *Representações sociais e humanismo no Brasil atual: religião, política, família e trabalho*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 59-90.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feitiçeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Sociologia da Religião - Área Impuramente Acadêmica". In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. vol. 1 Antropologia. Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, p. 237-286, 1999.

_____. "Pentecostais mostram sua força". *Folha de São Paulo*, 13/05/2002.

_____. "Bye, Bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estudos Avançados*, vol 18, n.52, 2004, p.17-28.

_____. "Ciências sociais e religião - a religião como ruptura". In: TEIXEIRA, Faustino: MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, Petrópolis: Vozes, 2006a, p. 17-34.

_____. "Cadê a nossa diversidade religiosa?". In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006b, p.49-51.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIQUET CARNEIRO, Leandro; SOARES, Luís Eduardo. "Religiosidade, estrutura social e comportamento político". In: BINGEMER, Maria Clara (org.). *O impacto da modernidade sobre a religião,* São Paulo: Loyola, 1992.

SANCHIS, Pierre. "As Religiões dos Brasileiros". *Horizontes*, vol. 1, nº. 2, 1998.

SIEPIERSKI, Paulo D. "A inserção e a expansão do pentecostalismo no Brasil". *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

SIMÕES, Pedro. "Religião e política entre alunos de Serviço Social (UFRJ)". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 27/1, 2007, p.175-191.

STEIL, Carlos; ALVES, Daniel; HERRERA, Sonia. "Religião e Política entre os alunos de Ciências Sociais". *Debates do NER* , nº 2, 2001, p. 09-35.

OS LIMITES DO CENSO

NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

MARIA GORETH SANTOS [1]

1. Doutora em Sociologia da Religião. Atua como tecnologista no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Ressalta-se que o IBGE está isento de qualquer responsabilidade pelas opiniões, informações, dados e conceitos emitidos neste artigo, que são de exclusiva responsabilidade do autor.

2. Fui convidada, junto com o colega Cláudio Crespo, a participar do seminário *Enfoques metodológicos*, em 28 de maio de 2012, PPGAS/Museu Nacional, RJ, representando o IBGE. Embora o último censo de religião ainda não houvesse sido divulgado, pretendia-se discutir a metodologia utilizada para a captura dos dados.

Desde 1872, o Brasil faz recenseamento da religiosidade dos brasileiros. O perfil religioso da população é divulgado de 10 em 10 anos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Nas últimas três décadas, o número de declarações religiosas vem revelando mudanças no perfil da religiosidade brasileira. As transformações resultaram em modificações na metodologia do Censo no quesito religião. Códigos, banco descritor, estrutura classificatória dos grupos religiosos, incorporação de novas declarações religiosas foram necessários para dar conta das novas demandas do campo religioso brasileiro. No entanto, novas modificações têm sido reivindicadas pelos estudiosos da religião no Brasil, para que o Censo possa registrar também a múltipla pertença religiosa, uma categoria que tem crescido bastante nos últimos anos, registrada em alguns estudos. Apesar de todas essas adequações, a questão que se coloca é sobre a possibilidade de se capturar todas as declarações religiosas de um povo tão sincrético, com uma única pergunta: "Qual é a sua religião ou culto?". O objetivo desse artigo é pensar na grande contribuição que o IBGE oferece aos estudiosos da religião, na medida em que é a única instituição de pesquisa que faz censo da religião da população, como também discutir a dificuldade de se apreender tal pluralidade religiosa.

INTRODUÇÃO

Em junho de 2012, o IBGE acabava de divulgar o seu 10º censo de religião e causava vários debates em torno dos resultados, aguardados há 10 anos, data do último censo. As questões orbitavam em torno dos números das religiões no Brasil. Para muitos, os dados não estavam representando a realidade religiosa da população e isso se devia, principalmente, ao limite da única pergunta usada pelo IBGE: "Qual a sua religião ou culto?".[2]

Diante de tantas dúvidas em relação à metodologia do Censo para o quesito religião, fez-se necessário recuperar os critérios de coleta e divulgação dos dados de religião elaborados pelo IBGE. Neste artigo apresento um histórico das técnicas e metodologias, desde o primeiro censo, visando, assim, contribuir para um maior entendimento e transparência da produção dos números de religiões no país.

BREVE HISTÓRICO DOS CENSOS

O Censo de 1872 é considerado o primeiro recenseamento da população brasileira. A primeira lei brasileira que determinava a realização de recenseamentos nacionais de população foi a de 1829, sancionada em

1870. Assim, o Império, de acordo com o disposto no Decreto n°4.856, de 30 de dezembro de 1871, dispôs que,

> o primeiro recenseamento da população será feito simultaneamente, em todo o território do Império, no dia 1° de agosto de 1872. Todos os habitantes do Império, nacionais e estrangeiros, livres e escravos, serão recenseados no lugar de habitação em que se achar no referido dia (Instruções Censo, 1890).

As publicações censitárias indicam que "Apesar da pobreza dos meios disponíveis, 10 112 061 habitantes foram recenseados em 1872, em todas as províncias, e a sua distribuição se fez segundo a cor, o sexo, o estado de livres ou escravos, o estado civil, a nacionalidade, a ocupação e a religião" (Metodologia Censo, 2000).

Em 1872, os 10 milhões de habitantes eram distribuídos em 21 províncias, divididas em municípios, que se dividiam em 1.440 paróquias, onde as coletas eram feitas. Nesse período, o Brasil tinha uma população de 15,24% de escravos. O recenseamento era feito por meio de boletins ou listas de família, onde eram declarados o nome, o sexo, a idade, a cor, o estado civil, a naturalidade, a nacionalidade, a residência, o grau de instrução primária, a religião e as enfermidades aparentes.

A Constituição Brasileira de 1824, no artigo 5°, estabelecia que a religião católica era a religião do Império. Os que não professavam esta religião, os "acatólicos" não poderiam ocupar a Regência e, mesmo, o cargo de Imperador. "E mais: que todas as outras religiões seriam 'permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma exterior de templo'" (Porto, 2009).

Não contando ainda com um questionário, mas uma lista de família, a Diretoria Geral de Estatística[3] registrava as informações das famílias do Império. Assim, no primeiro Censo Nacional, o quesito religião tinha apenas duas opções de respostas: católicos, a religião do Império; e acatólicos, os que não professavam a religião católica. Os resultados estatísticos da população do Império foram distribuídos em dois grandes quadros:

- Quadro geral da população livre considerada em relação ao sexo, estado civil, raça, religião, nacionalidades e *gráo* de *instrucção*, com indicação dos números de casas e logos.
- Quadro geral da população escrava considerada em relação aos sexos, estados civis, raças, religião, nacionalidades e *gráo* de *instrucção*.

O país contava com 8.419.672 pessoas livres e 1.510.806 escravos. Os católicos somavam 9.902.712 (entre livres e escravos), e os acatólicos (registrados apenas para a população livre) somavam 27.766. Proibidos de professar sua própria religião, para os escravos era registrada a religião católica (Recenseamento, 1872).

No Censo de 1890 (por problemas políticos, não houve censo em 1880), o segundo recenseamento da população, sob a presidência do General Manoel Deodoro da Fonseca, o Brasil já não era mais um Império, e sim, a República dos Estados Unidos do Brasil. A Lei Áurea (1888) havia abolido a escravatura.

A Diretoria Geral de Estatística, através de um "Boletim de informações quanto ao indivíduo na sociedade", registrava, além de outros dados, o "culto" professado pela população brasileira. A coluna para "culto" era apresentada em branco e o "agente recenseador" era orientado da seguinte forma:

> Especialisar a religião adoptada, a catholica, a seita protestante, etc. Si seguir alguma escola philosophica que a afastando-o de qualquer culto constituido, não formar, entretanto, nenhuma religião, inutilisará a linha desta columna e fará a declaração desse caso na columna das observações (Instruções Censo, 1890).

No resultado desse censo, um pluralismo religioso já se evidencia, com as entradas dos protestantes, uma subdivisão do catolicismo, do positivismo, islamitas e os sem culto. Contávamos, portanto, com cinco registros sob a nomenclatura de cultos, conforme o quadro 1.

É preciso observar, conforme a exposição no Quadro 1, que os "sem

3. Durante o período imperial, o único órgão com atividades exclusivamente estatísticas era a Diretoria Geral de Estatística, criada em 1871, subordinada ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império. Conf.: http://www.ibge.gov.br/home/disseminacao/eventos/missao/instituicao.shtm.

Quadro 1 – Nomenclatura de cultos professados no Brasil em 1890

CULTOS PROFESSADOS								
CATHOLICOS		PROTESTANTES			ISLAMITAS	POSITIVISTAS	SEM CULTO	TOTAL
Romanos	Orthodoxos	Evangélicos	Presbyterianos	Outras seitas	300	1.327	7.257	14.325.031
14.179.615	1.673	19.957	1.317	122.469				

Recenseamento Geral do Brasil 1890

culto" eram classificados a partir da coluna de observações, quando a pessoa deixava de declarar ou não professava nenhum culto; não era uma opção, estavam sendo classificados como não pertencentes religiosos.

Para entender o aumento dos registros de religião nesse período, é preciso um aprofundamento na análise histórica que o justifique. Assim, cabe resgatar os seguintes contextos: a imigração dos ucranianos para o Brasil, no final do século XIX, e por sua vez, o surgimento dos católicos ortodoxos; no período de 1824 a 1916, implantação do protestantismo no Brasil; o surgimento das idéias positivistas no Brasil desde 1850 e depois, em 1876, a fundação da Sociedade Positivista Brasileira, que mais tarde viria a se transformar na Igreja Positivista do Brasil. A imigração árabe no período de 1850 a 1900 pode explicar as declarações islamitas (Oliveira, 2012; Mendonça, 2005; Jacob et al, 2003), que passaram a ter importância relativa no contexto brasileiro.

Os dois censos seguintes, os de 1900 e 1920, não apresentaram os dados de religião. Segundo os arquivos históricos do IBGE, o Censo Demográfico de 1900 colheu informações das características da população, incluindo a religião, mas, por falhas na coleta, decidiu-se por apresentar apenas uma sinopse das características gerais da população. Já a justificativa para a supressão do quesito referente à religião, no Censo de 1920, deu-se

> porque o estudo estatístico das diversas confissões exorbita do caracter synthetico que devem ter as investigações do recenseamento geral da população, parecendo que deve ser antes objecto de um inquérito especial, capaz de revelar o phenomeno religioso na multiplicidade e complexidade dos seus interessantes aspectos (Recenseamento , 1920).

A publicação faz ainda menção ao fato de os Estados Unidos da América ter encerrado sua investigação sobre a religião da população em 1918, por causa da quantidade de "corporações" religiosas.

Nos Censos de 1940 e 1950, já sob a responsabilidade do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, criado em 1936, segundo Simões & Oliveira (2005), são criadas condições para um censo mais abrangente para o conjunto do país. O censo de 1940 traz a seguinte orientação para religião:

> A distribuição quanto à religião contém, além das especificações definidas, julgadas adequadas ao caso do Brasil, uma categoria genérica sob a designação 'de outra religião', na qual foram englobadas, além dos adeptos de credos não compreendidos em uma das classes adotadas, as pessoas que mencionaram, em suas respostas, denominações à primeira vista não equivalentes a qualquer daquelas designações mais conhecidas. Isso explica o vulto, por vezes considerável, dos resultados concernentes ao grupo 'de outra religião' (Recenseamento Geral, 1940)

Este censo traz o registro de nove declarações: católicos, ortodoxos, protestantes, israelitas, maometanos (ao invés de islamitas), budistas, xintoístas, espíritas e positivistas; foram incluídas, também, três novas colunas: de outra religião, sem religião e de religião não declarada. De acordo com a orientação, os dados dos maometanos, budistas, xintoístas, positivistas e "de outra religião" foram classificados como "Outras religiões", conforme o quadro 2. O Censo de 1940 traz a religião espírita pela primeira vez, assim como a budista e a xintoísta (Recenseamento Geral 1940).

O Censo de 1950 não traz muitas alterações. Nas orientações quanto ao preenchimento do quesito, enfatiza que para crianças de até 12 anos, devia

se registrar a religião dos pais, casos os dois professassem a mesma religião. Para efeito de divulgação dos dados, chama atenção para o fato de que as religiões discriminadas seriam aquelas que congregassem o maior número de adeptos no país. Figurariam os sem religião, as pessoas que assim se declarassem expressamente, enquanto os dados que aparecessem com um traço (-)[4] seriam classificados como "sem declaração de religião". Até o Censo de 1950, o quesito religião era aberto. (CENSO 1950).

Quadro 2 – Classificação do número de pessoas, segundo as religiões existentes no Brasil – 1940, 1950

RECENSEAMENTOS DEMOGRÁFICOS 1940/1950					
		1940		1950	
Católicos Romanos		39.177.880		48 558 854	
Protestantes		1.074.857		1 741 430	
Espíritas		463 400		824 553	
Ortodoxos		37 953		41 156	
Israelitas		55 666		69 957	
Outras religiões	Maometanos	3.053	237 255	3.454	296 405
	Budistas	123.353		152.572	
	Xintoístas	2.358			
	Positivistas	1.099			
	De outra religião	107.392		140.379	
Sem religião e sem declaração de religião		189 304		412.042	
Total População		41.236.315		51.944.397	

Censos Demográficos de 1940 e 1950

No Censo de 1960, há, pela primeira vez, opções fechadas à população recenseada. São definidas as declarações religiosas dos censos anteriores (com exceção dos xintoístas e positivistas), como opções no questionário (boletim da amostra), semelhantes para todas as pessoas entrevistadas no domicílio.

Em um material de divulgação elaborado para esse censo, o IBGE convoca a população para responder ao Censo de forma didática. No que diz respeito à religião, escreve o seguinte texto:

> Você é católico? Protestante? Espírita?
>
> Interessa ao RECENSEAMENTO saber a que religião você pertence, qual a sua crença, a de seus pais. Cada religião gostará também de saber o número de seus adeptos, que o Recenseamento dirá. Se você for católico a resposta completa sobre sua religião será assim registrada: *católica romana*. Se você for batista, metodista, presbiteriano, evangélico, etc, será registrado como *protestante*. Se for espírita, cardecista, umbandista, figurará como espírita. Pode suceder ainda que você seja budista, ou muçulmano (islamita), ou de outra religião menos freqüente no Brasil. O Recenseador sempre saberá como registrar sua resposta. Todos os brasileiros vão responder francamente a religião que professam. Muitos não seguem nenhuma religião. Essas pessoas deverão responder francamente que não tem religião. As respostas serão contadas, somadas umas às outras e, no fim, o Brasil terá os totais que servirão para muitos estudos e para orientação dos diversos movimentos religiosos em nosso País (ABC do Recenseamento, 1960)

Para o sociólogo Cândido Procópio, nesse período censitário (censos 1940, 1950 e 1960*)* "os dados censitários referem-se a categorias religiosas classificadas segundo critério fundado em categorias histórico-culturais (...). Cada religião se distingue por patrimônio cultural e desenvolvimento histórico peculiar" (Camargo, 1973:18). Novas religiões atendem a situações sociais emergentes, assim como a recuperação de especificidades históricas e cosmológicas existentes no Brasil. Chama-nos atenção para o fato de modalidades religiosas indígenas e de origem africanas, tais como o candomblé, umbanda e quimbanda entre outros (sublinhas: Mina, Tererê, Nagô, Angola, Gegê, caboclos-encantados) estarem fora do censo porque "atraem predominantemente, estas religiões, integrantes das classes sociais menos favorecidas (...) Preconceitos de classe e raça não estariam possivelmente ausentes na exclusão dos registros censitários" (p. 18 e 19). Nesse período, as religiões indígenas não apareciam e os umbandistas, quimbandistas e candomblecistas, casa de caboclos e outras se fundiam no espiritismo, que começava a ser aceito na sociedade, mas ainda tinha pouca projeção.

O Recenseamento Geral de 1970, o oitavo do país, ampliou a investigação em termos das características das pessoas, das famílias e dos domicílios. É considerado

4. Segundo convenções estatísticas, "Dado numérico igual a zero não resultante de arredondamento".

um marco divisor na história dos censos brasileiros: mais rico em dados, em confiabilidade, e muito utilizado nas análises do mundo acadêmico, pelas Ciências Sociais, que se consolidavam nas instituições de pesquisa, no período (Oliveira; Simões, 2005). Foi nos anos 1970 que o IBGE passou a contratar sociólogos, antropólogos e outros profissionais das Ciências Humanas para estudar os processos e as mudanças em voga neste período, inclusive o aparecimento de novos credos religiosos. No que diz respeito às pessoas, o Censo de 1970 abrangeu, entre outros aspectos, a religião. Como no anterior, neste, quando se tratava de crianças, foi atribuída a religião materna. No entanto, quanto às opções de declarações, apenas cinco registros são apresentados aos brasileiros (católica romana, evangélica, espírita, outra, sem religião).

Os censos a partir de 1980 ampliam a riqueza de investigação dos censos anteriores e contam agora com o processo de informatização das informações necessárias para suprir as demandas dos estudiosos em busca de tabulações, cruzamentos de variáveis, além dos resultados oficiais publicados no censo.

Grandes inovações desse censo foram o desenvolvimento e a utilização de um sistema informatizado de acompanhamento da coleta, o que levava ao conhecimento, semanalmente, do número de setores concluídos e de pessoas recenseadas por sexo, bem como o tipo de questionário utilizado. Pela primeira vez, também, a divulgação de um resultado preliminar foi realizada (Metodologia Censo, 2000).

A fase de codificação consistia na aplicação e posterior verificação dos códigos, que tinham como função transformar as declarações contidas nos questionários em informações codificadas com o objetivo de um exame mais fiel possível dessas declarações. Alguns quesitos já eram pré-codificados, como o religião, e seguiam um rigor no procedimento para evitar o mínimo de erros possível.

Nesse Censo, o quesito religião contava com 10 (0-9) categorias codificadas para identificar os registros de grupos religiosos já existentes. A orientação para quando surgisse uma declaração diferente da relação apresentada era que se consultasse o Código Complementar, uma publicação com todos os itens codificados no Censo (Código Complementar, 1980)

Para o quesito religião, seguia-se a seguinte codificação (de 01 até 09 e 00):

01. Católica romana ou Melquita
02. Protestante tradicional (51 denominações diferentes)
03. Protestante pentecostal (58 denominações diferentes)
04. Espírita Kardecista (7 denominações diferentes)
05. Espírita afro-brasileiro (50 denominações diferentes)
06. Religiões orientais (8 denominações diferentes)
07. Judaica ou Israelita
08. Outras religiões (14 grupos religiosos não identificados com nenhum dos outros grupos)
09. Sem declaração
00. Sem religião (Ateu/nenhuma)

Apesar do registro de diversas denominações diferentes para cada categoria religiosa, elas não são discriminadas na divulgação dos dados.

A partir do Censo de 1991[5], o IBGE passa a contar com a parceria do Instituto de Estudos da Religião (ISER) - uma organização da sociedade civil -, na classificação das religiões com o objetivo de conhecer e identificar as novas religiões e manter a comparabilidade com os censos anteriores. O quesito é aberto, não pré-codificado, recebendo o código apenas depois da apuração. Assim, nesse censo, a classificação da variável religião contava com 12 categorias, subdivididas pelas respectivas denominações (ANEXO 1)[6].

Em 2000, o Censo contava com um banco descritor com textos previamente definidos. O processo de codificação se resume à comparação dos textos lidos com os textos armazenados no

5. Por motivos políticos e econômicos, não foi realizado o Censo 1990 somente foi realizado em 1991 (ver mais em Metodologia do Censo, 2000)

6. Todos os anexos deste artigo encontram-se ao final da publicação.

banco, transformando-os em um código numérico. Esse processo foi realizado através de um sistema informatizado, especialmente desenvolvido para o Censo Demográfico 2000. Os quesitos sobre religião tinham, no questionário da amostra, formato texto, ou seja, não eram pré-codificados (Codificação Censo 2000).

Com base na declaração do entrevistado, registrou-se a religião professada. Aquele que não professava qualquer religião foi classificado sem religião; para a criança que não tinha condição de professar sua religião, foi registrada a da mãe. Assim, as religiões no Censo 2000 contavam com a seguinte classificação: católica apostólica romana, evangélica (de missão, de origem pentecostal, outras religiões evangélicas), espírita, espiritualista, umbanda, candomblé, judaica, budismo, outras religiões orientais, islâmica, hinduísta, tradições esotéricas, tradições indígenas, outras religiosidades, sem religião e não-determinadas (ANEXO 2).

Em 2010, o censo utilizou um computador de mão (Personal Digital Assistant-PDA), onde foi inserido o banco descritor oriundo do Censo 2000, facilitando ao recenseador o registro das religiões declaradas. Esse banco foi enumerado de acordo com a estrutura classificatória. Assim, quando o recenseador inseria três letras iniciais da religião declarada no campo previsto para essa descrição, podia encontrar a religião citada, já com código classificatório. Quando isso não ocorreu, a nova declaração foi digitada e, portanto, acrescentada ao banco de descritores pré-existente.

O Censo 2010 continuou com a mesma estrutura de 2000, salvo algumas modificações para que a nova estrutura contemplasse melhor a dinâmica das mudanças já verificadas em 2000. Nesse censo, o IBGE contou com a assessoria da socióloga Christina Vital, representante do ISER. Após algumas reuniões e discussões, fizemos algumas modificações[7].

1. SEM RELIGIÃO – em 2000, esse grupo era fechado em apenas um código (00). Em 2010, foi aberto em três subgrupos: Sem religião (00), Agnóstico (01) e Ateu (02);
2. O que antes era definido como EVANGÉLICA SEM VÍNCULO INSTITUCIONAL passou a ser definido como EVANGÉLICA NÃO DETERMINADA, por considerarmos que estava havendo um equívoco na classificação das declarações quando elas apareciam de forma genérica, por exemplo, evangélico, crente, protestante, entre outras denominações. Foram remanejados para o grupo 490 (Evangélica Não Determinada) todos os textos do antigo grupo 491 (Evangélica Sem Vínculo Institucional). Em todos os demais grupos em que se lia Evangélica Sem Vínculo Institucional, passou-se a ler Evangélica Não Determinada;
3. Foi criada a terminologia MÚLTIPLO PERTENCIMENTO, para as declarações de dupla ou mais pertença religiosa. Embora o censo já registrasse esse dado, ele vinha nomeado de NÃO DETERMINADO. O Grupo 89, que, até então, denominava-se NÃO DETERMINADA passou a se chamar NÃO DETERMINADA E MÚLTIPLO PERTENCIMENTO.

E, como sempre acontece quando, em período intercensitário, um grupo religioso se sobrepõe em números à categoria em que está inserido, criou-se o subcódigo 455 para o grupo 45, OUTRAS IGREJAS DE ORIGEM PENTECOSTAL/NEOPENTECOSTAL, para inserir a IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS.

O CENSO RELIGIÃO EM DEBATE

O resultado do Censo 2010 com os dados de religião foi aguardado com ansiedade pelos pesquisadores da religião no Brasil. Mas, ao mesmo tempo em que atualizou o número de confissões religiosas, trouxe várias questões e dúvidas formuladas por pesquisadores externos ao IBGE que questionaram

7. Como servidora da casa e especialista da área de Sociologia da Religião, contribui no Censo 2010, chamando atenção em alguns pontos, que foram discutidos juntos com os pesquisadores do ISER, Christina Vital, Paulo Victor Leite Lopes e Clemir Fernandes.

a confiabilidade dos dados do Censo, em razão de alguns resultados não esperados. Essas dúvidas foram temas de debates ocorridos logo após a divulgação dos resultados censitários. Como participante de alguns desses debates, creio que a melhor forma de elucidar essas dúvidas em relação à confiabilidade é elencar cada uma.

Coleta dos dados – Uma das maiores indagações dos pesquisadores é sobre o processo de coleta das declarações da população. As dúvidas vão desde a eficácia do treinamento do recenseador até a forma de coleta, propriamente dita. Portanto, envolvem desde aspectos subjetivos e até técnicos que vão além dos limites das informações censitárias, pela sua própria natureza, que é de pesquisa quantitativa.

No entanto, a instituição prima por seu compromisso de "Retratar o Brasil com informações necessárias ao conhecimento da sua realidade e ao exercício da cidadania." (Missão Institucional). Para isso, durante o Censo Demográfico, pesquisa de maior amplitude do país, cujo objetivo é apresentar um retrato do perfil da população e as características de seus domicílios, prepara-se uma verdadeira operação antes de se ir a campo. Quase todo o quadro da instituição, que está presente no país inteiro, é inserido nessa atividade.

Durante a preparação do Censo, recenseadores são contratados, por meio de concurso público, para suprir a demanda da instituição por pessoas que vão para as ruas fazer o recenseamento, além do treinamento de supervisores censitários pela equipe técnica responsável pela elaboração e execução do Censo. Cada unidade da federação conta com o número necessário de recenseadores e supervisores, que passam por diversas etapas de treinamento. No Censo Demográfico de 2010, além do ensino à distância, o treinamento contou com aulas presenciais e uma rotina de dez dias consecutivos, na qual, através do material didático, que consta de manuais, cadernos de exercícios, vídeos-aula e CDs, os recenseadores aprenderam como funciona o Censo, a importância de fazê-lo corretamente, quem são e como classificar os moradores e domicílios, além de como funciona o PDA, que foi o instrumento de trabalho durante a coleta de dados nas entrevistas. Após o treinamento, os recenseadores têm seus conhecimentos avaliados e recebem ainda dicas de como realizar as entrevistas e como se comportar diante de possíveis adversidades.

HÁ MUITO OS PESQUISADORES DA RELIGIÃO NO BRASIL TÊM SE QUESTIONADO E QUESTIONADO O IBGE SOBRE A UTILIZAÇÃO DE APENAS UMA PERGUNTA PARA CONHECER A RELIGIÃO DA POPULAÇÃO E, AINDA, SOBRE ESSA PERGUNTA NÃO TER UMA OUTRA DE APOIO, PARA FACILITAR O ENTREVISTADO NA SUA RESPOSTA. É NORMA DE TREINAMENTO, PARA QUESTÕES DE AUTODECLARAÇÃO, NÃO HAVER MAIORES ESCLARECIMENTOS DA QUESTÃO PARA EVITAR INDUÇÃO NA RESPOSTA.

Quesitos que são de autodeclaração, como cor e raça, deficiência e religião recebem mais atenção, por tratarem de aspectos mais subjetivos. Portanto, para apreender os dados da população, os recenseadores são alertados para realizar as entrevistas seguindo rigorosamente as instruções de preenchimento do questionário, sendo orientados a lerem as perguntas conforme aparecem no questionário, oferecendo as opções de respostas (quando houver) e marcar as respostas recebidas. Só pode ser oferecida ajuda, caso o informante não tenha entendido a pergunta, que deve ser repetida diversas vezes, se necessário.

Por se tratar de uma questão aberta e

de autodeclaração, no caso da religião, em particular, o recenseador é orientado a ler a questão "Qual é a sua religião ou culto?" e aguardar a resposta, que deve ser inserida no PDA. O recenseador não pode orientar a resposta, apenas registrá-la, o que nos leva para outro item, o banco descritor das religiões.

O banco descritor, a estrutura classificatória e a classificação das religiões – Em 2010, com a inovação tecnológica, o banco descritor, contendo todas as declarações oriundas do Censo 2000, classificadas e pré-codificadas, foi inserido no PDA. O objetivo era facilitar e agilizar o processo de registro e armazenamento dos dados. Assim, quando o recenseador digitava a religião declarada, verificava se já havia esse texto, confirmava com o entrevistado e registrava. Caso ainda não houvesse registro da declaração, o recenseador incluía o novo texto, que seria devidamente codificado e classificado quando da apuração.

Conforme já foi dito anteriormente, no Censo de 1991, com a assessoria do ISER, foi criada uma estrutura classificatória para as religiões, necessidade oriunda da quantidade de novos grupos religiosos que surgiam desde o censo de 1970. Até então, as religiões eram registradas em cinco grandes grupos: católicos romanos, protestantes, espíritas, ortodoxos e israelitas. A partir de 1991, e nos censos seguintes, essa estrutura foi utilizada e aperfeiçoada em função da própria dinâmica religiosa da população, mas sempre com a preocupação de manter a comparabilidade com os censos anteriores.

O que se pergunta, o que se responde – Há muito os pesquisadores da religião no Brasil têm se questionado e questionado o IBGE sobre a utilização de apenas uma pergunta para conhecer a religião da população e, ainda, sobre essa pergunta não ter uma outra de apoio, para facilitar o entrevistado na sua resposta. É norma de treinamento, para questões de autodeclaração, não haver maiores esclarecimentos da questão para evitar indução na resposta. A pergunta deve ser feita tal qual aparece escrita no questionário.

Mas, de fato, isso parece um problema, dada a nossa tão complexa identidade religiosa. Como aponta Pierre Sanchis, em entrevista à Revista do Instituto Humanista Unisinos (IHU Online): "Dizer-se católico ou umbandista, até proclamar-se evangélico, não será mais unívoco (...). Continua-se aderindo a uma identidade, mas escolhe-se o conteúdo dessa adesão" (Sanchis, 2012). O que o autor está dizendo é que o pluralismo religioso dos indivíduos parece difícil de ser capturado na questão "Qual a sua religião ou culto?", tornando-se explicitamente necessária uma segunda pergunta, tal como "Tem outra religião que você diria sua também?", conforme sugere, ou, ainda, "Qual a sua religião, culto e igreja?", conforme sugestão de Cecília Mariz[8]. Para esses e outros especialistas, o objetivo é ampliar o conhecimento sobre a identidade religiosa do brasileiro.

Durante os debates pós-divulgação do Censo 2010, muitos apontaram exemplos de entrevistados pertencerem a um grupo religioso e declararem outro. Os mais conhecidos são umbandistas e candomblecistas, entre outros religiosos, a exemplo dos afro-ameríndios, que se declaram católicos ou espíritas e até mesmo espiritualistas. Já nos censos de 40, 50 e 60, Cândido Procópio (1973) chamava a atenção para a "dupla definição religiosa" de adeptos da umbanda e candomblé, que se declaravam católicos ou espíritas para não serem perseguidos pela polícia da época, que considerava tais religiões como práticas ilegais. Hoje essa perseguição religiosa já quase não existe e essa postura ainda persiste e poderia explicar o baixo registro das tradições religiosas afro-brasileiras devido ao preconceito religioso ainda existente no país.

Embora haja na estrutura classificatória do Censo Demográfico de 2010 um código para MÚLTIPLO PERTENCIMENTO, é controverso

8. A socióloga Cecília Loreto Mariz (UERJ) tem sido uma importante interlocutora nessa temática e nossas conversas me estimularam a produzir esse texto.

o resultado de múltipla pertença. Considerando que o entrevistado tenha respondido pertencer a duas ou mais religiões diferentes, uma vez que não há uma pergunta de apoio que valide essa resposta, esse resultado permanece ainda obscuro devido aos possíveis motivos apontados anteriormente.

Outro fato importante de se notar e que me chamou atenção quando comecei analisar os dados do Censo foi o número de declarações de denominações, principalmente evangélicas, ao invés da declaração genérica como católica, protestante, espírita, israelitas, entre outras, conforme aparecia nos primeiros censos e que parecia melhor representar as grandes orientações religiosas.

Até o Censo de 1970, divulgava-se apenas dados dos principais grandes grupos religiosos existentes no país naquela data. Em 1980, começam aparecer as declarações em forma de denominações, mas a divulgação continua sendo pelos grupos, que são definidos em 10 categorias codificadas. Nesse censo, já aparecem a classificação espírita afro-brasileiros, separando-os dos espíritas kardecistas, as religiões orientais e é o primeiro a separar os protestantes tradicionais dos pentecostais. Foram registradas 58 denominações diferentes de igrejas pentecostais.

A partir daí, uma inequívoca expansão denominacional vai se dar nas declarações dos entrevistados, muitas vezes difíceis de serem classificadas. Já nesse período, e nos anos posteriores, a classificação dos pentecostais em pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo estava sendo discutida por pesquisadores das religiões, uma vez que o pentecostalismo brasileiro já se mostrava bastante heterogêneo (Mariano, 2010) em relação às suas práticas religiosas. Para os pesquisadores, fazer essas distinções era algo importante e complexo. Para os fiéis entrevistados, se autodefinir pertencente a um grupo religioso específico também era importante. Porém, se por um lado a autodefinição enquanto pertencente à Assembléia de Deus concedia um status e proporcionava um testemunho, por outro, para o leigo, mesmo fiel de uma denominação, a terminologia pentecostal ou neopentecostal lhe era desconhecida, então, declarar a religião pela igreja que pertencia parecia mais coerente. A religião se confundiu com a denominação.

Portanto, ao ser questionado "Qual a sua religião ou culto", o leigo (a maioria dos entrevistados) não identifica a denominação a que pertence com um grupo religioso e responde "sou evangélico tradicional" ou "sou evangélico pentecostal". É preciso levar em conta também que o recenseador não é um pesquisador em religião e geralmente desconhece as várias classificações das religiões. A função dele é registrar a informação, cabe aos pesquisadores interpretá-la.

As autodefinições "católico", "evangélico", "pentecostal", "espírita", "umbandista", entre outras, seriam repostas adequadas para perguntas fechadas e reduziriam bastante o trabalho dos pesquisadores do IBGE em classificar os grupos religiosos ou outros quesitos. No entanto, além de nem todos os fiéis ou religiosos conhecerem a classificação de suas igrejas (isso, principalmente, para os evangélicos), a riqueza de informações para os pesquisadores da religião se perderia, deixando também de contabilizar novas igrejas e novos credos religiosos ou filosóficos. Portanto, a vantagem dessa metodologia é possibilitar a apreensão de novas denominações e grupos religiosos.

É necessário esclarecer, todavia, que todas as opções de respostas são registradas no PDA e devidamente classificadas conforme a estrutura classificatória existente. Alguns líderes religiosos temeram a classificação errada de suas igrejas e orientaram os seus fiéis a responderem de "forma correta" sua religião. Como exemplo, registra-se o caso de uma liderança do "espiritismo kardecista", que, por

causa de conhecimento equivocado da metodologia do Censo, divulgou uma nota para seus fies, como segue:

> Censo 2010: Espírita, muita atenção ao responder sobre religião.
>
> Responda Kardecista. Veja por que
>
> REPASSE PARA TODOS OS SEUS AMIGOS "KARDECISTAS"
>
> Caros amigos e amigas de ideal espírita,
>
> Como já é de conhecimento de muitos, a partir do dia 2 de agosto o IBGE iniciará o CENSO 2010 (...). Um questionário bem maior, que durará em torno de 50 minutos sua aplicação. Neste último constará uma pergunta, cuja resposta é de fundamental importância para nós Espíritas. A pergunta é: Qual a sua religião? Claro, que muitos de nós responderemos: ESPIRITA.
>
> Infelizmente, se respondermos assim, seremos cadastrados como SEM OPÇÃO RELIGIOSA. É que para o IBGE, o termo ESPIRITISMO é considerado genérico, ou seja, pode se referir a toda religião, culto ou seita que envolva questões do campo da mediunidade. Nós sabemos que muitas pessoas adeptas da Umbanda, por exemplo, se consideram Espíritas umbandistas e o mesmo equivoco ocorre com outras denominações como espírita esotérico, espírita de mesa, etc. O fato é que ao invés de respondermos ESPÍRITAS, temos que responder KARDECISTAS, pois é esta a denominação dada pelo IBGE ao que para nós é simplesmente ESPÍRITA. O mesmo acontece com aqueles que responderem CATÓLICO ou EVANGÉLICO, os quais, para o IBGE, também são considerados termos genéricos e serão cadastrados como "Sem opção religiosa".[9]

O IBGE respondeu a essas e outras dúvidas sobre a metodologia utilizada, esclarecendo que independentemente de como o fiel se declarasse, sua religião seria corretamente classificada. Para esse caso, por exemplo, há diversas entradas no banco descritor (formado a partir das declarações de censos anteriores): cardecista, kardecismo, espiritismo, espírita, doutrina espírita, Allan Kardec, André Luiz, etc, todas reconhecidas como do grupo 61 ESPÍRITA, código 610, espírita, kardecista.

Outra dúvida que surgiu veio do presidente da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA), que não se sentiu representado, uma vez que respondeu "sem religião" ao invés de "ateu". Talvez pelo fato de apenas no Censo 2010 essa opção ter sido oferecida, isso o tenha confundido. Questionado sobre o fato dele não ter respondido "ateu", respondeu ter ficado na dúvida se haveria essa opção.

Portanto, para os próprios fiéis, há diferentes formas de se autodefinir pertencente a um grupo religioso e essa pluralidade de definições aparecerá na forma de várias declarações diferentes para identificar-se com um só gênero religioso, seja ela evangélica, espírita ou outra.

OS LIMITES DO CENSO NO IMENSO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO – DIFICULDADES E DESAFIOS

Os evangélicos não determinados e sem vínculo institucional

Em setembro de 2012, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) promoveu o debate *O Censo e as religiões no Brasil*. Representantes de diversas religiões e pesquisadores de religião no Brasil discutiram os resultados do Censo 2010. As variações dos números, que de alguma forma mudaram a configuração do campo religioso brasileiro, foram questionadas por alguns debatedores. A suspeita sobre os procedimentos metodológicos, problemas na coleta dos dados e na classificação e até inconsistência dos dados colocaram o IBGE na berlinda. É importante ressaltar que estes aspectos são importantes no sentido que, para além das possíveis questões metodológicas, representam também a inquietude dos demandantes por informações sobre religiões, credos filosóficos e religiosos em voga ou emergentes no país.

A socióloga Clara Mafra[10], que representou o ISER na assessoria ao IBGE no Censo 2000, questionou a consistência dos números no que chamou de "a tecnologia da produção do número" (Mafra, 2012). Para ela, assim como para outros estudiosos, o uso de apenas uma pergunta é insuficiente

9. http://www.avozdoespiritismo.com.br/censo-2010-espirita-muita-atencao-ao-responder-sobre-religiao-responda-kardecista-veja-por-que

10. Foi com muita tristeza, que, durante a produção desse texto, tomei conhecimento da partida de Clara. Perdemos uma colega, uma amiga e uma importante interlocutora no tema da religião no Brasil. Certa de que seus trabalhos serão sempre lembrados e citados, me resta a oração de que ela descanse em paz.

para dar conta dos números de religiões no Brasil, chamando esse limite de inconsistência metodológica.

O fato é que o IBGE produz informações. O instituto divulga em números as informações prestadas para a população brasileira, especialmente nos Censos Demográficos, a cada dez anos, assim como provenientes de outras pesquisas realizadas pela instituição. No caso da religião, cabe ao IBGE divulgar o número de denominações religiosas e filosóficas da população. O Instituto não trata das definições conceituais dos grupos religiosos e não tem como analisar a intenção do entrevistado quando responde uma religião que não confessa. É trabalho para nós, pesquisadores da religião, inclusive do IBGE, de posse dos dados, interpretá-los o melhor possível em nossos estudos. Essa questão foi mencionada pelo sociólogo Marcelo Camurça (2011), quando da divulgação dos dados do Censo 2000, que já apontava as dificuldades de conciliar objetividade (dos números) com as subjetividades, mitos e ideologias do campo religioso.

O IBGE sempre busca assessoria da sociedade organizada (instituições ou organizações envolvidas no assunto) quando percebe uma necessidade de classificar melhor as informações de um determinado quesito que investiga. No caso da religião, o instituto recorreu ao ISER, que criou uma estrutura, classificações e até subclassificações, tornando o quadro descritivo e classificatório das religiões muito mais amplo. Até que ponto esse modelo não foi prejudicial para o levantamento censitário? Numa lista de 138 subcódigos, são distribuídas em 58 códigos as declarações que vêm do campo (ANEXO 3). Em 2010, duas mil e sessenta oito (2068) respostas diferentes foram analisadas e reagrupadas na estrutura classificatória, respeitando essa codificação. Talvez aí encontremos o calcanhar de Aquiles das classificações. Cerca de novecentas declarações são de origem ou se originam de denominações evangélicas pentecostais ou neopentecostais, só identificáveis quando são nominalmente completas ou é possível deduzir através da forma usual de seus fiéis se referirem a elas, como por exemplo, "Universal", "Mundial do Poder de Deus" "Renascer" e outras. Há ainda as declarações dadas de forma mais genérica, como "evangélico", "pentecostal", "confissão protestante", "evangélico bíblico" "crente", entre outras, que denominamos evangélica não determinada.

Quantos aos "evangélicos não determinados", é preciso notar que essa é uma categorização feita após a coleta e respeitando a estrutura classificatória. O entrevistado não se declara "evangélico não determinado" ou "sem denominação". O agente censitário não tem autonomia (é treinado para isso) para modificar a declaração do entrevistado. Também não tem conhecimento para definir as categorizações, conhecimento que também não possuem os entrevistados. São rarísssimas as declarações "pentecostais", "neopentecostais", "protestantes", categorias conceituadas pelos estudiosos da religião.

Esses tipos de declarações levantaram diversas discussões e questionamentos sobre a queda dos evangélicos tradicionais e o significativo crescimento de evangélicos não denominacionais. A questão que nos fazemos é: quem são de fato os evangélicos não denominacionais? Há que se ter presente que toda classificação ou reclassificação inclui ou exclui determinados aspectos das informações analisadas ou coletadas.

Analisando mais detalhadamente a estrutura elaborada com a assessoria do ISER, utilizada para a classificação das religiões, acredito ser possível enxugar o número de classificações sem prejudicar a análise dos dados e interferir na série histórica dos censos anteriores. Na ânsia de registrar e identificar o maior número de denominações possíveis, abriu-se demais o leque de classificação de denominações, inchando a estrutura com denominações evangélicas não tão visíveis ou que não possuem

representação estatística. Esse modelo de classificação não estaria pulverizando demais as declarações evangélicas, dificultando a classificação dos dados?

Outro trabalho importante seria a identificação pelo ISER das declarações não identificadas denominacionalmente e mal definidas. Embora essas informações não estejam disponíveis para o público, seria possível listar algumas delas, para que fossem identificadas e, assim, melhor classificadas, fato que possivelmente enriqueceria as classificações existentes.

De qualquer forma, os números do Censo 2010 mostraram que, independente da classificação denominacional, para as cinco principais classificações, a tendência dos censos anteriores se manteve, com declínio dos católicos, crescimento dos evangélicos, espíritas, umbandistas e praticantes do candomblé mantendo-se estáveis. Observou-se também o crescimento dos sem religião, ainda que em ritmo inferior à década anterior.

Com a introdução do computador de mão e o registro das declarações limpas e classificadas, oriundas do Censo 2000, tentou-se facilitar e agilizar a contabilidade das informações. Ao digitar as primeiras três letras, um leque de declarações se abria para o recenseador que deveria conferir e registrar a opção declarada. Portanto, por esse motivo tivemos um problema com a declaração "Católica Apostólica Brasileira" (Igreja Católica Brasileira). Em função de, na ordem alfabética, esta vir primeiro do que a "Católica Apostólica Romana", verificou-se a alta incidência de classificação da primeira. Após consulta e acordo como o ISER, o IBGE fez um tratamento determinístico, imputando à religião católica apostólica romana todos os valores imputados à igreja apostólica brasileira considerados como erro de preenchimento[11] Embora uma nota sobre esse problema tenha saído na publicação dos dados, uma nota mais detalhada sairá na publicação "Metodologia do Censo 2010", prevista para ser lançada em breve.

Além desse incidente, não houve qualquer outro problema que pudéssemos associá-lo à nova tecnologia usada no Censo 2010. No entanto, uma análise sobre até que ponto é positivo inserir todo o banco descritor (bastante extenso) no PDA, é necessária.

O IBGE se responsabiliza pelo sigilo da informação sempre que esta for capaz de identificar quem prestou a informação, fora isso, toda informação prestada pela população nos Censos (fornecida para fins exclusivamente estatísticos) é divulgada em números. Todas essas informações estão disponíveis em suas publicações (via site, venda ou biblioteca). Todas as metodologias utilizadas, material de divulgação e dados técnicos estão disponíveis para consulta, inclusive os microdados das pesquisas, quando estes não identificam o informante. Portanto, todas as informações presentes nesse artigo são de divulgação pública.

A PLURALIDADE DENOMINACIONAL NO BRASIL NOS LEVA A QUESTIONAR, ATÉ QUE PONTO AO DESAGREGARMOS CADA VEZ MAIS AS NOMENCLATURAS RELIGIOSAS, PRINCIPALMENTE OS EVANGÉLICOS, NÃO ESTAMOS DEIXANDO DE PERCEBER E IDENTIFICAR ESSE GRUPO SOCIAL QUE EMERGE CADA VEZ MAIS FORTE E QUE COMEÇA A FAZER PRESENÇA COMO "IDENTIDADE EVANGÉLICA

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há muito tempo, especialistas da religião têm falado em diversidade religiosa ao analisarem a situação do campo religioso brasileiro. A despeito dos contrários a essa diversidade (tínhamos em Antônio Flávio Pierucci, falecido em 2012, o maior crítico dessa

11. Após análise dos dados, verificou-se, em 2010, a alta incidência de classificação católica apostólica brasileira, podendo ter havido dificuldade de classificação entre as denominações das religiões católicas apostólicas romana e brasileira. Em 2000, o IBGE identificou que a denominação católica brasileira foi adotada em 99,8% das vezes em que a religião católica apostólica brasileira foi informada. Após análise, foi decidido divulgar, em 2010, o dado de católica apostólica brasileira estritamente comparável com o ano de 2000, ou seja, a denominação católica brasileira. Em 2000, foram 500.582 declarações e, em 2010, 560.781. Dessa forma, os registros cujos descritores da variável de religião eram católica apostólica brasileira e católica do Brasil, os quais totalizavam, respectivamente, 8.439.676 e 801.881, e tiveram um tratamento determinístico, sendo esses imputados à denominação religiosa católica apostólica romana. Conf.: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf.

teoria), os estudiosos da religião ainda falam em diversidade ao se referir ao mapa religioso brasileiro. No entanto, podemos perceber através dos números e dos textos vindos do campo uma multiplicidade de formas de se declarar pertencente a uma corrente religiosa. Do culto evangélico ao terreiro que frequenta, a identificação com a instituição religiosa está presente na maior parte das respostas dadas pelos entrevistados ao censo. Mas, essa identificação com a denominação a que pertence é maior entre os evangélicos.

A maioria dos especialistas se debruça na análise "queda do catolicismo e crescimento dos evangélicos", e os censos mostram que essa tendência vem se mantendo. Mas, merecedor de melhor análise é o crescimento dos evangélicos, sejam eles denominacionais ou não, e dos sem religião.

O que podemos perceber com os dados é que os evangélicos crescem e, junto com esse crescimento, modificam-se as formas de se declarar evangélico. Até o Censo de 1970, classificavam-se na nomenclatura "evangélicos" todos que assim se declaravam. A partir de 1980, foi possível perceber o crescimento das igrejas evangélicas pentecostais através da forma como os entrevistados declaravam seu pertencimento. Foi necessária, assim, a criação de novas nomenclaturas que dessem conta do grande número de declarações de denominações religiosas que surgiram na apuração dos dados. Era o começo de uma identificação com a denominação que pertencia, com o líder, com o grupo. Fazer parte de uma comunidade era mais importante do que ter uma religião "genérica", ser denominacional era mais importante do que ter religião.

Perguntar "qual é a sua religião" para um evangélico, mas do que para qualquer outro crente, pode resultar em um discurso tal como o abaixo, retirado de um site de uma igreja evangélica. Vários casos como esses podem ser observados.

> Na verdade, o Evangelho não tem absolutamente nada a ver com religião. Muito pelo contrário! O verdadeiro Evangelho, ainda que muitos o considerem um derivado da religião judaica, se opõe a qualquer tipo de expressão religiosa, mesmo à sua religião de origem. Evangelho, entre outras coisas, é sinônimo de liberdade. Já as religiões, ao menos para mim, são sinônimos de prisão, visto que todas elas tendem a prender seus adeptos em seus dogmas e diretrizes, que, claro, são todos frutos da mente humana (...) Evangelho e religião estão em completa oposição. Um não pode conviver com o outro. Logo, ser evangélico não quer dizer ser religioso. (Apóstolo Cristiano França,s/d)[12]

É preciso, então, pesquisar com mais afinco, quem são os evangélicos denominacionais, por que assim se declaram; quem são os não denominacionais, por que estão deixando de se identificar com uma denominação e quem são os sem religião, levando em conta, que, dentro dessa categoria, podem estar diversos evangélicos que, por razão doutrinária, dizem não ter religião.

Outro ponto a se considerar é a classificação das categorias religiosas, no que Cândido Procópio (1973) denominou classificou de critério histórico-cultural. O autor chamou atenção para esse fato analisando os censos de 40, 50 e 60. Segundo ele, "as religiões enumeradas pelos censos nacionais constituem formas de organização instituicional que mantém certa unidade doutrinária e organização eclesiástica" (Procópio, 1973:18), ou seja, o catolicismo e o protestantismo ocupavam lugar de destaque na classificação censitária porque representavam um patrimônio histórico e cultural, assim como classes sociais emergentes. Religiões de caráter mais funcional (acudir uma população mais carente), como espírita, umbanda, candomblé e os recém-chegados evangélicos pentecostais, "estão de fora dos censos, porque são integrantes das classes sociais menos favorecidas"[13] (p.18).

Nessa linha, tendo a pensar que alguns pesquisadores não veem com simpatia ou até com preconceito a não identificação denominacional (houve um certo alvoroço com o aumento dos não denominacionais) e o aumento dos

12. Disponível em: http://www.ministeriogracasobregraca.com/textos/textos9.htm.

13. Ibid, p. 18.

pentecostais (houve quem lamentasse o não crescimento das igrejas de missão, mesmo que o número de evangélicos tenha aumentado), como se, ao não se identificar com as denominações históricas, os evangélicos estivessem menos institucionalizados. No entanto, o que temos percebido é que, na sociedade moderna, quanto mais institucionalizada e rígida uma religião, mas chances tem de ser trocada por outra mais flexível e liberal, e dentro de um mesmo gênero religioso, mudar para uma denominação menos rígida.

A pluralidade denominacional no Brasil nos leva a questionar, até que ponto ao desagregarmos cada vez mais as nomenclaturas religiosas, principalmente os evangélicos, não estamos deixando de perceber e identificar esse grupo social que emerge cada vez mais forte e que começa a fazer presença como "identidade evangélica". Cecília Mariz (IHU, 2012) chama a atenção para o fato de que no universo protestante, apesar das discordâncias diversas e variadas denominações, para os evangélicos há uma só Igreja de Cristo; daí transitar entre elas não significa ruptura, mas uma afirmação de ser evangélico. E essa identidade se faz presente em eventos sociais (a Marcha para Jesus reúne mais de dois milhões de evangélicos interdenominacionais) e na política (a bancada evangélica tem forte apoio de todas as denominações evangélicas).

Os resultados do Censo talvez estejam sugerindo, que, no que diz respeito a uma maior intimidade com o sagrado, a identificação com a comunidade onde se compartilha esses valores, seja mais importante do que se identificar com a entidade religiosa mais global. É preciso atentar para essas transformações.

Apresentei aqui uma breve análise e algumas considerações a respeito da história censitária de religião. Deixo para reflexões futuras algumas indagações. É inegável a importância do IBGE como uma fonte de informações sobre a questão da religião no Brasil e, se os censos demográficos não avançaram nos levantamentos sobre a religião, devemos nos perguntar: pode a instituição satisfazer o desejo dos estudiosos da religião, de apreender a pluralidade religiosa brasileira? Diante de tanta complexidade em que está envolvido o "ser religioso" no Brasil, é possível uma metodologia viável e prática para a sua realização?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMARGO, C. P. Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1973.

CAMURÇA, M. A. A Realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. *In* TEIXEIRA, F.; MENEZES, R (org). As Religiões no Brasil. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011 (2ª edição).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Recenseamento Geral do Brasil em 1872. Disponível em Cedeplar/UFMG. Disponível em: www.nphed.cedeplar.ufmg.br/pop72.

_____. Instruções para o Segundo Recenseamento da População da Republica dos Estados Unidos do Brazil em 31 de dezembro de 1890. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1890.

_____. População recenseada em 31 de dezembro de 1890 (Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação culto e analphabetismo) – Directoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, Officina da Estatística, República dos Estados Unidos do Brasil, 1898.

_____. Instrucções para o serviço de recenseamento de 1900 em sua phase final. Directoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, Typographia da Estatística, República dos Estados Unidos do Brasil, 1907.

_____. Recenseamento do Brasil 1920. Diretoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, 1923.

_____. Recenseamento geral do Brasil 1940 - Relatórios do Serviço Nacional de Recenseamento. Conselho Nacional

de Estatística, Serviço Nacional de Recenseamento. Rio de Janeiro, 1950.

_____. Recenseamento geral de 1950. Conselho Nacional de Estatística, Serviço Nacional de Recenseamento, Rio de Janeiro.

_____. Censo demográfico de 1960. VII Recenseamento Geral do Brasil, v1. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Departamento de Estatística de População.

_____. Censo demográfico Brasil. VIII RECENSEAMENTO GERAL, 1970, v1. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Departamento de Estatística de População.

_____. Amostra de uso do censo demográfico de 1980. Metodologia e manual do usuário. IBGE, Rio de Janeiro, 1985

_____. Código complementar 1980. Censo demográfico 1980: código complementar CD 1.16. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro, 1981.

_____. Metodologia do Censo de 1980. Rio de Janeiro, 1983.

_____. Censo demográfico 1991. Características Gerais da População e Instrução. Resultados da Amostra. IBGE, Rio de Janeiro, 1996.

_____. Recenseamento geral de 1991 - Manuais das atividades da apuração descentralizada do censo demográfico de 1991.

_____. Censo demográfico 2000. Características Gerais da População. Resultado da Amostra. IBGE, Rio de Janeiro, 2003.

_____. Censo demográfico 2000. Procedimentos Operacionais para o Sistema de Codificação. IBGE/DPE/CTD. Biblioteca

_____. Metodologia do Censo 2000. Série Relatórios Metodológicos. Rio de Janeiro, 2003.

_____. Procedimentos operacionais para o sistema de codificação. Censo 2000. IBGE, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Censo demográfico 2010. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência. IBGE, Rio de Janeiro, 2012.

JACOB. C. R. (et al.). Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Bbrasil. Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. PUC-Rio, Loyola, 2003.

MAFRA, C. Números e Narrativas. Seminário *O Censo e as religiões no Brasil.* PUC, RJ, 10 e 11 de setembro de 2012. Disponível em: http://puc-riodigital.com.puc-rio.br/Jornal/Pais/Seminario-detalha-retrato-das-religioes-no-Brasil-13526.html.

MARIANO, R. Neopentecostalismo. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, São Paulo, 3ª Edição, 2010.

MARIZ, C. Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião. *In* A grande transformação do campo religioso brasileiro. IHUonline. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n.400, Ano XII, 27/08/2012.

MENDONÇA, A. G. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. Revista USP, São Paulo, n.67, p.48-67, setembro/novembro 2005.

OLIVEIRA. P. A. Ucranianos na Europa e no Brasil: Uma História Camponesa. V.1, N.1, 2012. Disponível em: http://www.uniarp.edu.br/periodicos/index.php/professare/article/view/12.

OLIVEIRA, L. A. P; SIMÕES, C. C. S. O IBGE e as pesquisas populacionais. Rev. Bras. Pop. São Paulo, v.22, n.2, p.291-302, jul/dez, 2005.

PIERUCCI, A. F. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. *In* TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (org). As Religiões no Brasil. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011 (2ª edição).

PORTO, W. C. Católicos e Acatólicos: o voto do Império. Revista Online Liberdade e Cidadania. Ano II, nº 5, junho/setembro, 2009. Disponível em: http://www.flc.org.br/revista/materias_view8393.html?id={E398A206-A4B8-45D1-9F97-0E74D89969C1.

REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS

DO BRASIL. Instrucções para o serviço de recenseamento de 1900 em sua phase final. Directoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro, Typographia da Estatística, 1907.

_____. População recenseada em 31 de dezembro de 1890 (Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação culto e analphabetismo) – Directoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro, Officina da Estatística, 1898.

_____. Synopse do recenseamento de 31 de dezembro de 1900. Directoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, Typographia da Estatística, 1905.

SANCHIS, P. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. *In* A grande transformação do campo religioso brasileiro. IHUonline. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, nº 400, Ano XII, 27/08/2012.

SYNOPSE DO RECENSEAMENTO de 31 de dezembro de 1900. Directoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, Typographia da Estatística, República dos Estados Unidos do Brasil, 1905.

CAMPO RELIGIOSO EM TRANSFORMAÇÃO

FAUSTINO TEIXEIRA[1]

1. Teólogo, professor no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études (Paris-Sorbonne) e diretor do grupo Sociedades, Religiões e Laicidades no Centre National de la Recherche Scientifique, em Paris.

2. A respeito da reflexão de Gauchet, cf. Lott, 2013.

3. É um conceito empregado por Portier para indicar o enfraquecimento institucional do catolicismo e a diminuição de todos os indicadores de sua presença na França atual.

INTRODUÇÃO

Não é tarefa simples entender a presença da religião ou do dinamismo religioso na contemporaneidade. Há, de um lado, aqueles que defendem com vigor a força da secularização, chegando mesmo a falar no "fim" ou na "saída da religião". É o caso do pensador francês Marcel Gauchet, na defesa da tese do "desencantamento do mundo". Não que ele defenda a perda de plausibilidade da religião no âmbito da consciência de seus atores. No campo subjetivo, esta permaneceria vigente, mas não mais como referência instituinte e organizadora do social. Como indicou um comentarista de Gauchet, "se antes a religião fora o princípio estruturante indissolúvel da vida material, social e mental, hoje ela atua apenas em experiências singulares e sistemas de convicção" (Steil, 1994: 37)[2]. Outros autores, como Peter Berger, falam em ressurgência da religião, questionando as teses tradicionais que defendem a vigência de um mundo cada vez mais secularizado. Berger assinala que, ao contrário, "o mundo de hoje, com algumas exceções (...), é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares" (Berger, 2001:10). Na visão de Berger, o que o cenário religioso global faculta ver é um retorno de movimentos religiosos, conservadores ou reformadores, como no caso das "explosões" islâmica e evangélica.

Mesmo a Europa, reconhecida como exceção mundial, em razão da presença de indicadores da secularização, tem sido cada vez mais tocada pela "nova onda religiosa" (Lenoir, 2012). Em recente análise feita sobre "as mutações do religioso na França contemporânea", Philippe Portier sublinha a presença de dois fenômenos simultâneos: a dessubstancialização[3] da civilização católica e o reencantamento da civilização republicana. Se, em 1952, cerca de 90% dos franceses se declaravam católicos, essa cifra sofre uma radical queda em torno de 2008,

VERIFICAM-SE MUDANÇAS SUBSTANTIVAS NO "LUGAR INSTITUCIONAL DA RELIGIÃO", E TENDÊNCIAS IMPORTANTES EM DIREÇÃO À "DESREGULAÇÃO INSTITUCIONAL", À "SUBJETIVAÇÃO METAFORIZANTE DOS CONTEÚDOS DA FÉ", À "DISJUNÇÃO" ENTRE PRÁTICAS E CRENÇAS E DE DESLOCAMENTO NA COMPREENSÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA5

envolvendo agora não mais que 42% dos adeptos, sendo os praticantes regulares em torno de reduzidos 8%. Por outro lado, ocorre uma grande proliferação de religiosidade, de pluralização de denominações religiosas, abarcando em torno de 75% dos franceses. Cresce o circuito dos "neo-protestantes", bem como a circulação pelos meandros da "nebulosa místico-esotérica" e da "espiritualidade leiga". A cosmo visão racionalista não tem a mesma força do passado, sendo agora permeada pelo clima de incerteza de uma sociedade pós-secularizada. Portier indica a vigência de uma peculiar situação, que é ambivalente, onde coexistem "a aspiração em favor da autonomia com a angústia da incompletude" (Portier, 2012: 207).

O analista, atento ao momento contemporâneo, se dá conta que, se de um lado o processo de secularização está em curso, e isso não pode ser ofuscado, há que reconhecer que a modernidade não suscitou, como se esperava, um declínio da religião em seus diferentes âmbitos ou níveis de presença, seja individual ou social[4]. Não há como negar hoje em dia a presença pública da religião. Mas de fato verificam-se mudanças substantivas no "lugar institucional da religião", e tendências importantes em direção à "desregulação institucional", à "subjetivação metaforizante dos conteúdos da fé", à "disjunção" entre práticas e crenças e de deslocamento na compreensão da pertença religiosa[5].

O que ocorre é que as religiões estão aí, e também as espiritualidades laicas, que não se encaixam no tradicional perfil religioso. São, sem dúvida, metamorfoses no âmbito da fé que traduzem uma forma de expressão religiosa diferente daquela rotineira. O avanço da modernidade não produziu, na verdade, uma menor presença da religião, mas outra forma de dinâmica religiosa: "plus de modernité = du religieux autrement" , como diz Jean-Paul Willaime. As religiões permanecem, bem como as espiritualidades, transformando-se sob o impacto da individualização e da globalização, com formas novas e inusitadas de presença e atuação. Como pontuou o historiador Frédéric Lenoir, os seres humanos continuarão a buscar respostas às incertezas no vasto patrimônio religioso da humanidade, mas não mais "como no passado, no seio de uma tradição imutável ou mediante um dispositivo institucional normativo" (Lenoir, 2012:5)[6].

Verifica-se também, num contexto religioso cada vez mais plural, o enfraquecimento dos exclusivismos religiosos, e uma compreensão mais fluida e aberta com respeito à verdade religiosa. Em pesquisa realizada na França por Yves Lambert, constata-se uma evidente queda na taxa daqueles que afirmam sua convicção numa única religião verdadeira. Se em 1952 os que assim pensavam representavam 50% dos declarantes, essa taxa cai para 15% em 1981 e 6% em 1998 (Lambert, 2004:335).

O objetivo desse breve artigo será apresentar a atual situação do campo religioso brasileiro, a partir dos dados do Censo demográfico de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Mas antes, apresentar também, de forma sintética, o panorama das religiões em âmbito mundial, com base em *survey* realizado por um dos mais importantes centros de pesquisa de opinião pública dos Estados Unidos da América, o *Pew Research Center*, em relatório realizado com referência a dados de 2010 [7].

1. PANORAMA DAS RELIGIÕES MUNDIAIS

Os dados apresentados pelo *Pew Research Center* a respeito das religiões mundiais, com base nos dados de pesquisa realizada em 2010, são bem representativos da composição religiosa no tempo atual. O *cristianismo* continua hegemônico, abarcando 31,5% da população mundial, com cerca de 2,2 bilhões de adeptos. E dentre os cristãos, os católicos ocupam a primeira posição, respondendo pela metade desse contingente de adeptos (50%), e na

4. Ao comentar o texto citado de Peter Berger, Cecília Mariz assinala que para ele tanto a secularização como a dessecularização "são processos em curso", e "frutos da relação dialética entre religião e modernidade". É uma opinião que também partilho: Mariz, 2001, p. 26-27.

5. Ver, por exemplo: Hervieu-Léger, 1996, p. 264-270.

6. Ver também: Willaime, 2012, p. 23 e Willaime, 2008, p. 27-38.

7. Pew Research Center. The Global Religious Landscape. A report on the Size and Distribution of the World´s Major Religious Groups as of 2010. Disponível em: http://www.pewforum.org/global-religious-landscape.aspx. Acesso em 18 de julho de 2013.

8. Como tradução de Religiously Unaffilliated, categoria que inclui ateus, agnósticos ou pessoas que não se enquadram em nenhuma das religiões indicadas na pesquisa. Acesso em 18/07/2013.

9. Ver: http://www.pewforum.org/Unaffiliated/nones-on-the-rise.aspx. Acesso em 18/07/2013. Segundo os dados apresentados por Philippe Portier, os sem religião, também reconhecidos como unchurched, constituem na França cerca de 50% da população, enquanto na década de 1950 envolviam apenas 7 a 8% (Portier, 2012).

10. Nessa categoria incluem-se as religiões africanas tradicionais, as religiões populares chinesas, as religiões americanas nativas ou dos povos originários e as religiões dos aborígenes australianos.

11. A categoria inclui as seguintes religiões: baha´i, taoísmo, jainismo, xintoísmo, tenrikyo, wicca, zoroastrismo e outras.

12. Ver: http://www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-exec.aspx. Acesso em 18/07/2013.

sequência, a tradição protestante, com a inclusão dos anglicanos, outras tradições evangélicas independentes e igrejas não denominacionais (37%), bem como a Comunhão Ortodoxa da Grécia e da Rússia (12%). O *islamismo* vem em seguida, envolvendo 23,2% da população geral, com cerca de 1,6 bilhões de adeptos, cuja grande maioria (entre 87a 90%) da tradição sunita. Os *não afiliados*[8] vêm em terceiro lugar, abrangendo 16,3% da população global, em torno de 1,1 bilhões de adeptos. Destaca-se sua presença em países como a China, Japão e Estados Unidos. Com base nos dados de 2010, o já citado relatório do Pew Research Center indicou o envolvimento de 16,3% de toda a população americana nessa categoria. Mas segundo um *survey* mais recente do mesmo centro de pesquisa americano, realizado em 2012, esses números cresceram, envolvendo agora 19,6% dos americanos adultos, dos quais 3,3% são agnósticos e 2,4% ateus[9]. O *hinduísmo* ocupa a quarta posição, cobrindo 15,0% da população mundial, com aproximadamente 1 bilhão de fiéis. Na sequência, aparecem o *budismo* (7,1% - 488 milhões), as *religiões étnicas ou regionais* (5,9% - 405 milhões)[10], *outras religiões* (0,8% - 58 milhões)[11] e *judaísmo* (0,2% - 14 milhões).

Quanto à distribuição geográfica, verifica-se que os *cristãos* encontram-se situados majoritariamente na Europa (25,7% - 558.260.000), na América Latina e Caribe (24,4% - 531.280.000), e na África Subsaariana (23,8% - 517.340.000). Os três países com maior presença cristã são Estados Unidos (246,7 milhões), Brasil (175,7 milhões) e México (107,7 milhões)[12]. Por sua vez, os *muçulmanos* encontram-se mais presentes na região da Ásia-Pacífico (61,7% - 985.530.000), Oriente Médio e Norte da África (19,8% - 317.070.000) e África Subsaariana (15,5% - 248.110.000). A presença deles na Europa é menos destacada (2,7% - 43.490.000). Os *não afiliados* encontram-se situados de forma mais viva na Ásia-Pacífico (76,2% - 858.580.000), mas marcam também presença na Europa (12% - 134.820.000), América do Norte (5,2% - 59.040.000) e América Latina e Caribe (4% - 45.390.000). Os *hindus* situam-se, sobretudo, na Ásia-Pacífico (99,3% - 1.025.470.000), com uma menor presença no Oriente Médio e África do Norte (0,2% - 1.720.000), e África Subsaariana (0,2% - 1.670.000). Os *budistas* têm melhor representação na Ásia-Pacífico (98,7% - 481.290.000), com presença mais modesta na América do Norte (0,8% - 3.860.000) e na Europa (0,3% - 1.330.000). As *religiões étnicas ou regionais* marcam presença mais decisiva na Ásia-Pacífico (90,1% - 365.120.000), bem como na África Subsaariana (6,6% - 26.860.000) e na América Latina e Caribe (2,5% - 10.040.000). As *outrasreligiões* têm também presença mais ativa na Ásia-Pacífico (89,2% – 51.850.000), bem como na América do Norte (3,8% - 2.200.000) e África-Subsaariana (3,3% - 1.920.000). Por fim, o *judaísmo*, que envolve 02% da população mundial, tem uma singular presença na América do Norte (43,6% - 6.040.000), mas também no Oriente Médio e África do Norte (40,6% - 5.630.000) e Europa (10,2% - 1.410.000).

Os dados mais recentes, apresentados pelo *Pew Research* Center, indicam que mais de um terço dos cristãos vivem hoje no continente americano, envolvendo cerca de 800 milhões de adeptos. Em prognóstico aventado pelo periódico francês, *Le monde des religions*, num fascículo dedicado ao "planeta dos cristãos"[13], estima-se que o cristianismo seguirá mantendo-se como primeira religião mundial ainda por um bom tempo. A previsão para o ano de 2050 é de três bilhões de cristãos, um número bem superior ao estimado para os muçulmanos, em torno de 2.2 bilhões[14]. E a previsão para o catolicismo nas próximas décadas é de uma maior universalização, com registro para o decréscimo de sua presença estatística na Europa (16%), de manutenção desta mesma presença na Ásia (13%), América Latina e Caribe (41%), e de crescimento importante na África (22%)[15].

8. Como tradução de Religiously Unaffilliated, categoria que inclui ateus, agnósticos ou pessoas que não se enquadram em nenhuma das religiões indicadas na pesquisa. Acesso em 18/07/2013.

9. Ver: http://www.pewforum.org/Unaffiliated/nones-on-the-rise.aspx. Acesso em 18/07/2013. Segundo os dados apresentados por Philippe Portier, os sem religião, também reconhecidos como unchurched, constituem na França cerca de 50% da população, enquanto na década de 1950 envolviam apenas 7 a 8% (Portier, 2012).

10. Nessa categoria incluem-se as religiões africanas tradicionais, as religiões populares chinesas, as religiões americanas nativas ou dos povos originários e as religiões dos aborígenes australianos.

11. A categoria inclui as seguintes religiões: baha´i, taoísmo, jainismo, xintoísmo, tenrikyo, wicca, zoroastrismo e outras.

12. Ver: http://www.pewforum.org/Christian/Global-Christianity-exec.aspx. Acesso em 18/07/2013.

13. Le Planète des chrétiens. Le monde des religions, n. 19 (Hors-série), 2012.

14. Ibid., p. 15-17.

15. Ibid., p, 21. Interessante a comparação com os dados de 2007, segundo o registro apresentado pelo mesmo número especial da revista Le monde des religions: Europa (25%), Ásia (12%), América Latina e Caribe (42%) e África (13%).

2. O CENSO DE 2010 E AS RELIGIÕES NO BRASIL

a. Catolicismo em queda

Nos dez anos que separaram os dois últimos censos do IBGE, entre 2000 e 2010, a população brasileira aumentou cerca de 21 milhões de pessoas, passando de 169.799 a 190.755 milhões. Os dados apresentados no último censo confirmam as tendências já apontadas no censo anterior, ou seja, de queda do catolicismo, de crescimento dos evangélicos e dos sem religião.

O catolicismo romano é ainda preponderante, mas perde a cada década sua centralidade, passando a se firmar como "religião da maioria dos brasileiros", mas não mais a "religião dos brasileiros". E pela primeira vez, no Censo de 2010, a queda percentual dos declarantes católicos refletiu-se em números absolutos, com o ritmo de crescimento menor dos católicos com respeito ao crescimento da população brasileira. O aumento da população brasileira nos últimos dez anos não foi acompanhado de incremento do catolicismo, que teve uma baixa de quase 1,7 milhões de adeptos[16]. Essa nova situação do catolicismo vem apenas confirmar a progressiva tendência de pluralização do campo religioso brasileiro, bem como a fragilização do peso da tradição e a busca de alternativa individual no processo de afirmação da identidade religiosa.

Segundo os dados do IBGE, "em aproximadamente um século, a proporção de católicos na população variou 7,9 pontos percentuais, reduzindo de 99,7%, em 1872, para 91,8% em 1970" (IBGE, 2012:89). Na sequência dos censos, os números da declaração católica vão progressivamente decaindo: 89,2% em 1980; 83,3% em 1991; 73,6% em 2000, e 64,6% em 2010[17]. Os analistas sublinham que o catolicismo romano foi o "principal celeiro" de doação de fiéis para outras tradições religiosas ou para os assim denominados "sem religião" (Montero; Almeida, 2000:330). Só na última década, a perda de fiéis católicos foi na ordem de 465 adeptos por dia, o equivalente à população da cidade de Curitiba. Os católico-romanos somam hoje no Brasil, segundo os dados do censo, 123,2 milhões de adeptos declarados numa população de 190,7 milhões de habitantes[18]. Mesmo assim, como mostrou Antônio Flávio Pierucci, apesar desse "declínio moderado, mas constante", a presença católico-romana é ainda muito grande: "é católico que não acaba mais" (Pieruci, 2013).

Os dados do IBGE revelam que grande representatividade da população católica encontra-se nas áreas rurais, com maior porcentagem de pessoas do sexo masculino. Registra-se também uma queda na participação dos jovens católicos, sobretudo nas fachas etárias de 15 a 24 anos. É maior a proporção de católicos entre aqueles com idade superior a 40 anos, que se formaram num período onde era mais viva a hegemonia católica (IBGE, 2012)[19].

A redução dos efetivos da Igreja Católica ocorreu em todas as regiões do Brasil, mas é uma tradição religiosa que mantém sua força em alguns espaços, como a Região Nordeste e Região Sul, bem como o estado de Minas Gerais, com índices acima de 70% de adesão[20]. As perdas mais importantes ocorreram nas regiões Norte, Centro-Oeste e Sudeste. Verifica-se não apenas uma perda em termos absolutos do contingente de católicos no país, mas também reduções significativas "em áreas de maior crescimento demográfico, tanto nas grandes cidades, quanto nas frentes pioneiras das Regiões Centro-Oeste e Norte" (Jacob; Hess; Waniez, 2013:11)

A retração do catolicismo não se reflete na diminuição do cristianismo, já que o crescimento dos evangélicos vem se acentuando a cada década. Mudanças são, de fato, visíveis no cenário religioso brasileiro, com sinais visíveis de pluralização, mas o traço da hegemonia cristã permanece aceso: "O Brasil não está deixando de ser um país cristão, embora seja menos católico, protestante tradicional ou ´evangélico de missão`

16. Os fiéis católicos eram 124.976.912 em 2000, caindo para 123.280.172 em 2010.

17. Em pesquisa realizada pelo Datafolha no início de junho de 2013, com cerca de 3.758 entrevistados de 180 municípios do país, registra-se um patamar ainda mais baixo: apenas 57% dos brasileiros com idade acima de 16 anos declaram-se católicos, e apenas 17% desses católicos participam da missa mais de uma vez por semana. Cf. Folha de São Paulo, 21/07/2013 – Especial, p. 2 (Católicos no Brasil).

18. Além da Igreja Católica Apostólica Romana, há também a presença dos adeptos da Igreja Católica Apostólica Brasileira (561 mil) e da Igreja Católica Ortodoxa (132 mil).

19. Ver também a respeito a pesquisa realizada por Pew Research Center – Te Pew Forum on Religion & Public Life, de julho de 2013: Brazil´s Changing Religious Landscape. Roman Catholics in Decline, Protestants on the Rise. Disponível em: http://www.pewforum.org/Geography/Brazils-Changing-Religious-Landscape.aspx. Acesso em 24/07/2013.

20. No Nordeste, o estado do Piauí é o que apresenta o maior índice de adesão: 85,1%. E isto se reproduz em outras microrregiões do interior deste mesmo estado. No caso de Minas Gerais, esse índice é também superior a 75%. Como assinalaram com acerto Cecília Mariz e Paulo Gracino Jr, naqueles estados "em que o catolicismo se tornou patrimônio cultural, através da patrimonialização tanto da cultura material, quanto das festas religiosas (...), os pentecostais parecem encontram extrema dificuldade de penetração" (Mariz; Gracino Jr, 2013: inserir página). Isto já tinha sido observado com pertinência pelas pesquisas realizadas por Carlos Rodrigues Brandão nas comunidades católicas de Goiás. Ele sublinha que a resistência à penetração proselitista de outras religiões na Diocese de Goiás "parece ser mais o

em 2010" (Campos, 2010:)[21]. Somando os católicos com os evangélicos chega-se a uma porcentagem de 86,8%, quase 90% de toda a população brasileira declarante. Há que sublinhar também o traço peculiar do catolicismo brasileiro, com suas malhas largas e seu perfil plural. Um catolicismo que acolhe e convive com a diversidade, "em que Deus pode ter muitos rostos". Sublinha-se que "talvez seja o exemplo mais fiel de uma tradição religiosa – dentro e fora do cristianismo – de um sistema de sentido pluri-aberto, multi-cênico e em constante transformação" (Brandão, 2013)[22].

b. Crescimento evangélico

A diversificação religiosa no Brasil veio favorecida pelo importante crescimento evangélico nas últimas décadas. Esse específico segmento, que em 1940 representava apenas 2,6% dos declarantes, teve significativa ampliação nos últimos quarenta anos: 5,8% em 1970; 6,6% em 1980; 9,0% em 1991; 15,4% em 2000 e 22,2% em 2010. O último censo indica um número de 42,2 milhões de fiéis evangélicos. Só na última década, o aumento em número absoluto de evangélicos foi de 16 milhões de adeptos, uma média de 4.383 fiéis por dia. Esse singular crescimento deve-se, sobretudo, à afirmação dos evangélicos pentecostais, que respondem por mais de dois terços do total de evangélicos declarados no censo de 2010, ou seja, 10,43% do índice de 15,4% de todo o grupo evangélico. Com base nos dados de 2010, os pentecostais envolvem hoje cerca de 13,3% da população brasileira, ou seja, 25,3 milhões de adeptos. Entre 1991 e 2010, os pentecostais tiveram um crescimento espantoso, passando de pouco mais de oito milhões para mais de 25 milhões, num ritmo superior ao da população brasileira, e abarcando quase a totalidade do território nacional. Num divertido exercício, Leonildo Campos assinala que os evangélicos conquistaram na última década cerca de 4.408 novos fiéis por dia, e os de origem pentecostal, cerca de 2.124 por dia, sendo a Assembleia de Deus responsável por 1.067 adesões diárias (Campos, 2010).

Dentre as igrejas pentecostais, registra-se a pujança da Assembleia de Deus (AD), responsável pela maior presença pentecostal no Brasil, envolvendo 12,3 milhões de adeptos[23]. O crescimento desta igreja na última década foi na ordem de quase quatro milhões de membros. E impressiona o seu potencial de penetração nos mais distantes e inacessíveis rincões, o que expressa um traço da dinâmica pentecostal, de sua capacidade "de acompanhar a capilaridade da geografia social e a mobilidade e o trânsito de populações para lugares mais recônditos e inalcançáveis do país, através de organismos ágeis, múltiplos e funcionais" (Camurça, 2013: 78-79)[24]. E a isso soma-se a singular capacidade destas igrejas, e em particular da AD, de gerar laços de confiança, de fidelidade, de auto-estima que facultam iniciativas de ajuda mútua na linha da transformação das condições de vida (Almeida, 2005)[25].

A maior concentração da presença pentecostal se dá nas áreas mais urbanizadas do país, em particular nos estados do Sudeste. São principalmente nas grandes cidades brasileiras que se reflete essa viva presença: "As microrregiões do Rio de Janeiro e de São Paulo são as que apresentam os maiores contingentes de pentecostais, com cerca de 1.8 milhões de fiéis em cada uma delas, seguidas de Belo Horizonte, com 700 mil" (Jacob; Hees; Waniez, 2013:12). Outras capitais do país ganham também destaque nessa participação pentecostal, como Manaus, Belém, Fortaleza, Recife, Curitiba, Goiânia e Brasília. Registra-se ainda uma presença importante em regiões rurais, como no interior das Regiões Norte e Centro-Oeste.[26]Mesmo assinalando esse extraordinário crescimento evangélico, com forte atribuição da pujança pentecostal, há que assinalar que na última década, de 2000 a 2010, esse crescimento foi menor do que o ocorrido na década anterior. Enquanto a expansão evangélica foi

resultado da persistência de teias de símbolos e valores católicos tradicionais na cultura do campesinato local".(Brandão, 1992:51)

21. Isso também já tinha sido apontado por Pierucci, 2006.

22. Essa categoria "transformação" é chave para entender não só o campo católico, mas todo o campo religioso mais amplo. Pierre Sanchis acentuou a sua importância para entender e explicar o "advento, desta vez inegável, da pluralidade religiosa" no Brasil.(Sanchis, 2012:37)

23. Ou seja, 12.314.410 adeptos. E na sequência: Congregação Cristã do Brasil, com 2.289.634, Igreja Universal do Reino de Deus, com 1.873.243 e Igreja do Evangelho Quadrangular, com 1.808.389.

24. Potencial que não se visualiza mais na Igreja católica, que "já há muito tempo não faz frente à expansão pentecostal pela cidade e, principalmente, pelas periferias" (Almeida, 2009:43).

25. Como indica Ronaldo de Almeida, "os evangélicos não só atuam sobre o ponto de vista individual, buscando a regeneração da pessoa, mas como uma rede de proteção social" (Almeida, 2009, 2005).

26. A Assembleia de Deus tem presença mais expressiva nas grandes cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo. Mas está também bem representada nas microrregiões do Norte e Nordeste, com forte presença no Maranhão. A Congregação Cristã do Brasil, embora em queda crescente desde 1991, tem seus mais importantes efetivos no estado de São Paulo. Também em certo ritmo de queda, a Igreja Universal do Reino de Deus tem seus maiores contingentes nas capitais dos estados, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo.

de cerca de 120% entre os anos de 1991 a 2000, essa ampliação foi menor na década seguinte, em torno de 62% (Mattos, 2012). E o crescimento pentecostal revelou-se também desigual. Os dados do último censo indicam que algumas pentecostais declinaram, como é o caso da Congregação Cristã do Brasil e da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Elas perderam fiéis em números absolutos. Na última década, a Congregação Cristã do Brasil caiu de quase 2,5 milhões de fiéis para quase 2,3 milhões. E a Igreja Universal caiu de aproximadamente 2,1 milhões para menos de 1,9 milhões[27]. Mas há que se assinalar que todas as denominações pentecostais, incluindo a Assembléia de Deus, declinaram percentualmente com respeito "ao seu peso dentro do grande grupo evangélico" (Mariz; Gracino Jr, 2013).

A dificuldade de precisão analítica na apreensão correta dos dados sobre os evangélicos deve-se, em parte, ao significativo número de fiéis evangélicos classificados na categoria de "evangélicos não determinados". Nada menos do que 9,2 milhões de pessoas, perfazendo 21,8% de todo o contingente evangélico, num patamar que envolve 5% de toda a população brasileira. Alguns analistas os identificam como "evangélicos genéricos" ou "evangélicos sem igreja", indicando a afirmação de uma diversidade interna no campo evangélico, seja mediante caminhos diversificados de assunção da pertença evangélica, seja no exercício de crença fora das instituições, ou na múltipla pertença evangélica. A inserção desse item classificatório no Censo de 2010 acaba dificultando a aferição analítica do real crescimento evangélico, seja dos evangélicos de missão ou dos evangélicos pentecostais (Mariz; Gracino Jr, 2013)[28]. Reagindo a esta questão, o teólogo luterano Walter Altmann assinala que esse "contingente adicional" prejudica a percepção real dos números referentes às igrejas de origem pentecostal, mas também às igrejas de missão, "que muito provavelmente ficaram subcontalizados" (Altmann, 2012:1128).

Com respeito aos evangélicos de missão[29], os dados do Censo de 2010 registram um pequeno decréscimo na última década: de 4,1% para 4% da população brasileira. Eles se fazem presentes em quase todo território nacional, mas se sobressaem em grandes metrópoles da Região Sudeste, como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte. Mas, mesmo nessa região, houve uma queda percentual na presença dos evangélicos de missão, entre os anos de 2000 e 2010. E, curiosamente, essa redução foi também verificada nas antigas áreas de colonização, como Rio Grande do Sul e Santa Catarina, onde tais evangélicos tinham presença mais acentuada. Nas últimas duas décadas, o crescimento mais expressivo dos evangélicos de missão ocorreu nas Regiões Norte e Centro-Oeste (Jacob; Hees; Waniez, 2013:11-12).

c. Sem religião

Ao tratar o tema do "declínio das religiões tradicionais no Censo de 2010", Antônio Flávio Pierucci abordou o "ocaso" do catolicismo e seu contínuo refluxo ao longo dos últimos censos. O autor justificou essa situação com o clima instaurado nas sociedades pós-tradicionais e com a decorrente crise de filiação religiosa:

Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour* cause, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem, fatalmente, com isso, claro, as religiões tradicionais (Pierucci, 2004:19).

A crescente afirmação dos sem religião nos dois últimos censos pode encontrar uma pista de interpretação nessa abordagem de Pierucci. Os declarantes

27. Na avaliação de Clara Mafra, essa queda nos números da IURD na última década não deve ser excessivamente valorizada, em razão mesmo da peculiaridade desse segmento evangélico, marcado por uma "membresia flutuante" e "frouxa" adesão comunitária. Para ela, não seria nada estranho que seus frequentadores esporádicos pudessem "perfeitamente se identificar como ´evangélicos não determinados´" (Mafra, 2013).Confirmar ano da publicação

28. Ver também: Jacob; Hees; Waniez, 2013. Segundo Ricardo Mariano, em artigo publicado no Jornal Folha de São Paulo, em 30/06/2012, "o inchaço da categoria ´evangélica não determinada` reduziu artificialmente o crescimento pentecostal" (Em marcha, a transformação de demografia religiosa do país).

29. Dentre os evangélicos de missão, sobressaem os batistas (3.7 milhões), adventistas (1.5 milhão), luteranos (999 mil), presbiterianos (921 mil) e metodistas (341 mil).

que se localizam nessa categoria estão mesmo desencaixados de laços institucionais, situando-se melhor como peregrinos do sentido. São pessoas que, como bem expressou Sílvia Fernandes, estão "em redefinição de identidade". Entre os tipos predominantes de sem religião, encontram-se aqueles que se desvincularam de uma religião tradicional e afirmam sua crença com base em rearranjos pessoais; aqueles que passaram por diversos trânsitos, mas que não se encontraram em nenhum deles; aqueles que mantêm uma espiritualidade leiga ou secular; aqueles que mantêm uma filiação fluida em razão da indisponibilidade de participação religiosa regular e aqueles que se definem como ateus ou agnósticos (Fernandes, 2012:24)[30].

No Censo de 2010, foram cerca de 15,3 milhões de pessoas classificadas nessa categoria de sem religião, ou seja, 8% da população geral. No Censo de 2000, os sem religião envolviam 7,3% dos declarantes (12.3 milhões). Entre os dois censos, houve um aumento de três milhões, índice abaixo dos prognósticos feitos na entrada do novo milênio[31].

O fato de alguém declarar-se sem religião não indica resistência ou ruptura com o dado religioso ou espiritual, com raras exceções. Vale sublinhar que o grupo dos agnósticos ou ateus não é o mais expressivo dentre os declarantes, envolvendo respectivamente 124,4 mil (0,07%) e 615 mil (0,32%) pessoas. Há uma distribuição dos sem religião pelos principais centros urbanos do Brasil, com destaque para as cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Recife. A opção em favor dessa categoria foi mais incisiva entre jovens e adultos jovens, na faixa etária de 15 a 29 anos (IBGE, 2012). E uma adesão que se manifesta também nas regiões de periferia das grandes metrópoles e entre pessoas que apresentaram baixas taxas de alfabetização (IBGE, 2012)[32].

Não é incorreto dizer que a declaração sem religião traduz um "estado de desfiliação religiosa". Mas há que se complementar essa reflexão com um traço de dinamicidade, ou seja, sublinhar que esse estado pode ser passageiro, ou um estado de trânsito, onde as pessoas estão em "redefinição" de sua inscrição identitária. Em artigo que aborda o tema dos jovens sem religião, Regina Novaes sinaliza que identificou em suas pesquisas a presença, entre os jovens, de "histórias de conversões e de desconversões, de trânsitos e combinações no interior de suas famílias multireligiosas". Em sua pertinente análise, Regina reconhece que na trajetória dos jovens entrevistados pelo IBGE existem, de fato, experiências de desfiliação ou mesmo desafeição religiosa, mas que é problemático fazer generalizações apressadas, pois para muitos jovens as instituições religiosas não perdem o seu valor de *locus* de agregação, motivação ou afirmação de sentido. O que ocorre, na verdade, é a redefinição de vínculos ou pertencimentos, que se firmam de outros modos, e nem sempre "por dentro dos circuitos institucionais, mas também fora e à margem". Nesse sentido, "declarar-se ´sem religião` pode ser um ponto de partida, um interregno entre pertencimentos ou um ponto de chegada onde se realiza sínteses pessoais combinando elementos de diferentes tradições religiosas e esotéricas" (Novaes, 2013).

d. Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras

Os dados do Censo de 2010 com respeito ao espiritismo revelam um crescimento vigoroso na última década. Os adeptos desta tradição passaram de 1,3% em 2000 para 2,0% em 2010. São hoje cerca de 3,8 milhões de seguidores do espiritismo no Brasil. São mais de 1,5 milhão de adeptos numa única década, o que é expressão de uma vigorosa afirmação nominal[33]. Como mostra Bernardo Lewgoy, "o espiritismo brasileiro passou, nas últimas décadas, por um processo de transformação, de minoria religiosa perseguida para alternativa religiosa legítima, que oferece explicação de sucessos, conforto para

30. Ver também Rodrigues, 2012.

31. Vale lembrar que o crescimento de sem religião entre os Censos de 1991 e 2000 foi bem mais significativo: de 4,8% da declaração de adesão para 7,3%. Daí as previsões mais arrojadas para o Censo de 2010, que não se realizaram.

32. Esse tema dos sem religião no Brasil ganhou destaque em jornais da Europa por ocasião da visita do papa Francisco ao Brasil, com entrevistas realizadas a respeito com os pesquisadores Paul Freston e Paulo Barrera. Conf.: http://www.liberation.fr/monde/2013/07/22/des-bresiliens-font-une-croix-sur-les-eglises_920090. Acesso em 31/07/2013.

33. Enquanto em 2000 o número de declarantes espíritas foi de 2.337.432, em 2010 esse número cresceu para 3.848.876.

34. E tal crescimento, como indica Lewgoy, é fruto não apenas do prestígio alcançado por tal tradição no Brasil, mas também das "ações institucionais de proselitismo", que envolvem "produções cinematográficas em torno da vida e obra do médium Chico Xavier".

aflições e cura espiritual de infortúnios, a partir de uma doutrina que se pretende simultaneamente científica e religiosa" (Lewgoy, 2013)[34].

A presença espírita na sociedade brasileira não consegue, porém, ser captada satisfatoriamente pelos dados do censo, que traduzem simplesmente um olhar de "superfície". Lewgoy chama a atenção para as dinâmicas e estratégias de mobilidade e afiliação religiosa concreta dos atores sociais" que só com o aporte de pesquisas qualitativas, com bons recursos hermenêuticos, conseguem ser delineadas. Há que sublinhar, igualmente, um dado reiterado por analistas das ciências sociais a propósito da "impregnação espírita da sociedade brasileira" (Sanchis, 1994:37)[35]. Como mostrou Gilberto Velho, entre outros, o "transe, possessão e mediunidade são fenômenos religiosos recorrentes na sociedade brasileira", não só no espiritismo, mas também nas religiões afro, no pentecostalismo e em outros grupos religiosos. Esse autor chega a sugerir que cerca da metade da população brasileira "participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença nos espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental" (Velho, 2003:53-54).

O sociólogo Cândido Procópio de Camargo, com base nos Censos de 1940 a 1960, sublinhava o papel singular do "gradiente Espiritismo-Umbanda" como "beneficiário" do processo de transição religiosa em curso no Brasil (Camargo, 1973:24). Reginaldo Prandi recorre à previsão de Cândido Camargo e mostra como esta, de fato, não se realizou. O que se destaca nos últimos censos é um "declínio constante" do conjunto das religiões afro, sobretudo da umbanda, mantendo-se no reduzido patamar de 0,3% da população brasileira. Prandi reconhece que na última década houve uma "pequena reação da umbanda", que passou de 397.431 adeptos, em 2000, para 407.331, em 2010. Mas adverte que "o fraco crescimento observado foi insuficiente para recuperar as perdas sofridas anteriormente". Trata-se de uma redução que se revela progressiva, desde o Censo de 1991, quando a umbanda e o candomblé passaram a contar com estatísticas separadas. O mesmo não ocorre com o candomblé, que em 2000 contava com 139 mil adeptos e ganha um acréscimo de 28 mil adeptos em 2010, passando a 167 mil declarantes (Prandi, 2013)[36].

Mas assim como ocorre no aferimento da declaração dos espíritas, também com respeito às religiões afro-brasileiras há dificuldades precisas de detectar a real presença da umbanda e do candomblé no Brasil. Como indica Prandi, o Censo "sempre ofereceu números subestimados dos seguidores das religiões afro-brasileiras, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente" (Prandi, 2013:204:). Continua vigente a tendência de adeptos das religiões afro-brasileiras camuflarem sua identidade registrando uma declaração de crença distinta, seja na rubrica católica ou espírita (Prandi, 2013)[37].

OS CONTEÚDOS E SIGNIFICADO DA IDENTIDADE RELIGIOSA TENDEM A SER MENOS TOTALIZANTES E ABERTOS A MODALIZAÇÕES DIVERSIFICADAS.

e. Outras Religiões

Com base nos dados do Censo de 2010, nã há como negar a força do referencial cristão na sociedade brasileira. Mas já se começa a perceber nele uma diversificação cada vez mais evidenciada. Junto com essa multiformidade interna ao campo cristão, verifica-se também uma pluralização religiosa que tende a crescer em sua visibilidade. As outras religiões, que no Censo de 2000 concentravam 1,8% da declaração geral de crença, passam agora a responder por 2,7% dessa declaração (IBGE, 2012)[38]. Essas outras religiosidades

35. José Jorge de Carvalho fala em "querela dos espíritos". Sublinha que ainda escapa aos analistas a capacidade de entendimento suficiente sobre "esses mundos de espíritos e como eles se articulam. Afinal, são dezenas de milhões de brasileiros que entram em transe regularmente, recebem entidades ou estabelecem relações personalizadas (de perturbação ou apoio) com a mais variada gama de espíritos" (Carvalho, 1992:146). Como indica Reginaldo Prandi (2012), os católicos igualmente não escapam dessa "impregnação". Muitos deles acreditam em reencarnação e frequentam centros e terreiros em busca da ajuda e apoio espiritual.

36. As pesquisadoras Luciana Dulcini e Miriam Rabelo, em tom mais otimista, enfatizam o dado da recuperação do crescimento das religiões afro-brasileiras na última década, na ordem de 12,5% (resultado da soma de números de adeptos do candomblé e da umbanda, acrescidos do número daqueles que indicaram "outras declarações de religiosidade afro-brasileira"). As autoras sublinham também que essas tradições "jogam um papel importante em debates sobre formação da sociedade brasileira e na política identitária de segmentos desta sociedade" (Duccini; Rabelo, 2013:219).

37. Ver também Folmann, 2012.

38. Há que se sublinhar também os dados relativos à declaração de múltipla religiosidade no Censo de 2010, envolvendo 15.379 pessoas, ou seja, 0,01%. Já os dados relacionados às religiões não determinadas ou mal definidas, envolvem 628.219 pessoas, ou seja, 0,33%.

39. Não se insere nesse item a categoria "tradições indígenas", incluída na pesquisa censitária desde o ano de 2000. Os dados indicados a respeito no censo apontam um crescimento importante: de 10.723 adeptos, em 2000, para 63.082, em 2010.

podem ser situadas em quatro frentes: religiões orientais, islamismo, judaísmo e circuito neo-esotérico[39].

Na classificação referente às religiões orientais, encontram-se contempladas a tradição budista, hinduísta, as novas religiões orientais (como a Igreja Messiânica Mundial) e as outras religiões orientais. Como assinala Frank Usarski, essas tradições religiosas nunca alcançaram um "patamar quantitativamente significante" no Brasil. Permanecem como "minoria religiosa" no país, envolvendo a estreita parcela de 0,22% da população brasileira (Usarski, 2013)[40]. Dentre essas tradições, destaca-se o budismo, com 0,13% da população brasileira[41]. Segundo Usarski, "a adesão a uma das ´religiões orientais` é um fenômeno relativamente incomum entre brasileiros", ainda que o cotidiano da nação seja penetrado por símbolos e técnicas culturais provenientes do Oriente. Esse envolvimento não vem, porém, traduzido em disponibilidade de adesão específica à determinada religião oriental. Com respeito ao Censo de 2000, houve um crescimento na adesão a uma das religiões orientais, expresso no aumento de 32.902 pessoas declarantes. Em termos de localização geográfica, estas tradições religiosas estão melhor representadas no Sudeste, envolvendo 78,5% dos budistas, 66,91% dos adeptos de uma das chamadas novas religiões orientais, e 46,4% dos seguidores das outras religiões orientais.

Quanto ao islamismo, que tem uma pujante irradiação mundial, encontra-se no Brasil com presença mais modesta. Há, porém, que se destacar o seu crescimento no país entre os dois últimos censos. No Censo de 2000, o número de declarantes muçulmanos foi de 18.592, passando para 35.167 no Censo de 2010. Trata-se de um crescimento considerável, mas que no quadro geral da população brasileira representa apenas 0,02%. Esses números indicados pelo IBGE não condizem com aqueles apresentados pelas autoridades religiosas islâmicas brasileiras que aventam um número bem maior, em torno de 1 a 2 milhões de muçulmanos. Entre esses dois extremos, aparecem as estimativas de pesquisadores do tema, que, com base em experiência etnográfica, falam em cifra que varia entre 100 a 300 mil fiéis (Montenegro, 2013; Pinto, 2013a).

O islamismo no Brasil tem um traço bem urbano e um índice importante de presença masculina, com presença mais destacada em São Paulo (42% dos muçulmanos declarados) e Paraná (27%) (Pinto, 2013b). Registra-se ainda outro dado singular, que é o aumento do número de conversões de brasileiros ao islã (Pinto, 2010).

A propósito do judaísmo, os dados apontados pelo censo indicam a presença de 107 mil adeptos desta tradição religiosa, ou seja, 0,06% da população geral. Ocorreu um leve aumento com respeito a 2000, quando estavam representados por 101 mil seguidores. Há que se destacar a complexidade da identidade judaica, que "não se esgota nos limites da religião". Muitos dos que se declaram judeus ao responderem ao censo não são "necessariamente ´praticantes do judaísmo`" (Grin; Gherman, 2013:286). O traço característico do judaísmo no Brasil é sua diversificação plural, envolvendo desde o judaísmo ortodoxo até comunidades mais inovadoras, influenciadas por práticas da New Age. De acordo com os dados do último censo, há uma maior concentração dos judeus nos centros urbanos, e apresentam alta escolaridade e renda per capita elevada.

O Censo de 2010 sinalizou também a presença das tradições esotéricas no Brasil, com um registro minguado de 0,04 de declaração de crença, e reduzido aumento com respeito ao patamar indicado no Censo de 2000: de 67 mil declarantes, em 2000, para 74 mil, em 2010. Segundo Leila Amaral, há hoje uma tendência para o aumento de disponibilidade dos indivíduos para a "experimentação religiosa, para além de seus limites institucionais". Como parte dessa cultura religiosa errante,

40. De forma pormenorizada: budismo (243.966 – 0,13%), hinduísmo (5.675 – 0,003%), Igreja Messiânica Mundial (103.716 – 0,05%), outras novas religiões orientais (52.235 – 0,03%) e outras religiões orientais (9.675 – 0,005%).

41. Com respeito ao Censo de 2000, houve um acréscimo de 29.093 adeptos. Naquela ocasião, o número apresentado era de 214.873.

inserem-se aqueles que emigraram das religiões institucionais, aqueles de religiosidade não determinada ou núcleos daqueles que foram classificados entre os sem religião. Na visão de Leila Amaral, o número reduzido de declarações nesse campo tem também a ver com o fato de que as pessoas que se inserem no circuito neo-esotérico não se definem ou se reconhecem nessa rubrica. São segmentos que acabam se pulverizando entre as diversas categorias disponibilizadas pelo censo. O traço peculiar dessa "cultura religiosa errante" é a experimentação e o trânsito. O que há nela de central "é a suspensão dos comprometimentos identitários que possam se apresentar como um obstáculo para a experimentação de sentido" (Amaral, 2013:306).

CONCLUSÃO

Algumas considerações gerais podem ser tecidas após esse olhar atento sobre o campo religioso brasileiro. Destaca-se o traço de uma progressiva pluralização religiosa, que vai aos poucos quebrando a forte hegemonia cristã que ainda predomina no país. E também a dinâmica de uma crescente desinstitucionalização religiosa, com enfraquecimento das filiações tradicionais. Ao lado da multiplicação e diversificação das instituições portadoras de sentido, uma "menor fidelidade a elas". Pesquisadores chamam a atenção para as mudanças que ocorrem hoje na relação identitária que vincula os fiéis às suas instituições religiosas. Isto não se dá mais de forma rígida e engessada, mas de maneira fluida, criativa e novidadeira. Os conteúdos e significado da identidade religiosa tendem a ser menos totalizantes e abertos a modalizações diversificadas. Daí ser pertinente, como apontou Pierre Sanchis, complexificar "o sentido das declarações de pertença religiosa" (Sanchis, 2013). Pode também ocorrer, com lembrou Regina Novaes, uma dinâmica de representação e prática religiosa que escapa aos "circuitos institucionais", operando muitas vezes fora ou à margem deles (Novaes, 2013). Ou ainda uma vida espiritual destacada da vida religiosa instituída. Por fim, vale lembrar que a pluralização em curso não exclui a possibilidade de inserções identitárias mais radicais e exclusivistas, que visam um "regime forte de intensidade religiosa". Os diversos matizes de fundamentalismos estão aí para não desmentir esse dado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Trânsito religioso. Religiões no Brasil. *IHU-Online*, Ano 4, nº 169, p. 40, 19 de dezembro de 2005.

_____. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: MAFRA, Clara & ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades.* Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Fapesp/Terceiro Nome, 2009.

ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e religião. *Horizonte*, v. 10, nº 28, p. 1122-1129, out./dez. 2012.

AMARAL. Cultura religiosa errante. O que o Censo 2010 pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p, 295-310, 2013

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, nº 1, p. 9-23, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade. Campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, p. 7-74, 1992.

_____. Catolicismo. Catolicismos? In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. "Evangélicos de missão" em declínio no Brasil: Exercícios de demografia

religiosa à margem do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p, 127-160, 2013.

CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, p. 133-1631992.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C.M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 219-234, 2013.

FERNANDES, Sílvia. "A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença". *Cadernos IHU em formação*, ano VIII, nº 43, p. 22-25, 2012.

FOLMANN, José Ivo Folmann. Trânsito religioso e o ´permanente peregrinar`. *Cadernos IHU em formação*, Ano VIII, n. 43, p. 14-20, 2012

GRIN, Mônica; GHERMAN, Michel. Judaísmo e Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 283-294, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religione e memoria.* Bologna: Il Mulino, 1996.

IBGE. *Censo demográfico 2010*. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JACOB, Cesar Romero & HEES, Dora Rodrigues & WANIEZ, Philippe. *Religião e território no Brasil: 1991-2010*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

LAMBERT, Yves. Des changements dans l´évolution religieuse de l´Europe et de la Russie. *Revue Française de Sociologie*, v. 45, n. 2, 2004, p. 307-338.

LA PLANÈTE des chrétiens. *Le monde des religions*, n. 19 (Hors-série), 2012.

LENOIR, Frédéric. Les metamorfoses de la foi. *Le monde des religions*, nº 55, p. 5, septembre-octobre 2012.

LEWGOY, Bernardo. A contagem do rebanho e a magia dos números: notas sobre o espiritismo no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 191-201, 2013.

LOTT, Henrique Marques. *A dinâmica do desencantamento do mundo*: a saída da religião e a emergência da modernidade. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF, junho de 2013.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. *Debates do NER,* Ano 14, n. 24.

MAFRA, Clara & ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades.* Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Fapesp/Terceiro Nome, 2009.

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade,* v. 21, nº 1, p. 25-39, 2001.

MARIZ, Cecília; GRACINO Jr, Paulo. As igrejas pentecostais no censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 161-174, 2013.

MATTOS, Paulo Ayres. A relevante queda do crescimento evangélico revelado pelo Censo de 2010. *Cadernos IHU em formação*, Ano VIII, n. 43, p. 30-35,2012.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTER, Henrique (Org.). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: Fapesp/Edusp, p. 325-339, 2000.

NOVAES, Regina. Jovens "sem religião": sinais de outros tempos. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 175-190, 2013.

PEW RESEARCH CENTER. *The Global Religious Landscape*. A report on the Size and Distribution of the World´s Major Religious Groups as of 2010. Decembre 2012.

_____. Te Pew Forum on Religion & Public Life. Brazil´s Changing Religious

Landscape. Roman Catholics in Decline, Protestants on the Rise, July 18, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil" – o declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000. *Estudos Avançados USP*, v. 18, nº 52, p. 17-28, setembro/dezembro 2004.

_____. Cadê nossa diversidade religiosa? In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2006

_____. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino. & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 49-61, 2013.

MONTENEGRO, Silvia. Introdução. In: _____. *Muçulmanos no Brasil:* comunidades, instituições, identidades. Rosario: UNR, p. 11-19, 2013.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização*. Uma abordagem antropológica. Aparecida: Santuário, 2010.

_____. Imigrantes e convertidos. Etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. In: MONTENEGRO, Sílvia. *Muçulmanos no Brasil:* comunidades, instituições, identidades. Rosario: UNR, 2013a, p. 225-250.

_____. Islã em números: os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 267-282, 2013b.

PORTIER, Philippe. Les mutations du religieux dans la France contemporaine. *Social Compass*, v. 59, n. 2, p. 193-207, june 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Os mortos e os vivos.* . Uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 203-218, 2013.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. *Horizonte*, v. 10, nº 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à "cultura católico-brasileira". In: ANTONIAZZI Et al. *Nem anjos nem demônios*. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 34-63.

_____. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e suas escolhas. *IHU em formação*. Ano VIII, nº 43, p. 36-39, 2012.

_____. Prefácio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 11-16, 2013.

STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. *Religião e sociedade*, v. 16, nº 3, p. 24-49, 1994.

USARSKI, Frank. As "religiões orientais" segundo o censo nacional de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 253-265, 2013.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique*. Lyon: Olivétan, 2008. _____. "Du religieux autrement". *Le monde des religions*, n. 55, septembre-octobre 2012, p. 23.

O CENSO NÃO DIZ TUDO, MAS QUE AJUDA, AJUDA...

– O CATOLICISMO EM CIDADES DO ESTADO MENOS CATÓLICO.

SÍLVIA REGINA ALVES FERNANDES[1]

1. Socióloga, professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRRJ/PPGCS, pesquisadora sênior CAPES, Pós-doutorado na Universidade da Flórida/EUA (2013-2014).

2. Carismas e instituições – a crise do catolicismo no Estado do Rio de Janeiro e o paradoxal avanço das novas comunidades religiosas.

3. Boa parte da reflexão deste artigo foi feita em outro trabalho intitulado *Os números de católicos no Brasil – mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo* (Fernandes, 2013b).

INTRODUÇÃO

A longa espera dos resultados do Censo sobre religião no Brasil gerou uma alta expectativa entre os pesquisadores brasileiros. Fato curioso é que tal expectativa se consolidou não obstante o fato de que a produção de estudos sobre religião no Brasil segue majoritariamente uma orientação qualitativa. Por outro lado, os números e tendências revelados pelo Censo favorecem a orientação do campo de estudos dos pesquisadores de religião e os incitam a considerar aspectos que eventualmente venham sendo sistematicamente ignorados.

Atentando para as sinalizações do Censo desde o ano de 2000, empreendemos uma pesquisa[2] que combinou ferramentas quantitativas e qualitativas em quatro cidades do estado do Rio de Janeiro detentoras de distintas proporções de católicos: Campos dos Goytacazes, Laje do Muriaé, Rio de Janeiro e Silva Jardim. Desde o Censo de 2000, o Rio vem sendo apontado como o estado que reúne a mais baixa proporção de católicos em todo o país. A tendência se confirmou no Censo 2010. Sendo assim, havia 55,7% de católicos em 2000 e no ano de 2010, eles passaram a totalizar 45,8% da população do estado. Apesar da obviedade da afirmação seguinte, quero enfatizar: é para isso que serve o Censo das religiões; o levantamento nos instiga a novas leituras, interpretações e pesquisas, para além da convencional crítica de que os números por si só não "falam" muito.

A INTERESPACIALIDADE, A MOBILIDADE HUMANA E A RELAÇÃO DOS SUJEITOS COM OS LUGARES E A MATERIALIDADE DA VIDA SÃO CHAVES IMPORTANTES PARA A COMPREENSÃO DOS USOS, APROPRIAÇÕES E DESCARTE DA RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE DE UM MODO GERAL, E DO CATOLICISMO, EM PARTICULAR.

Reafirmo - como feito anteriormente[3] (Fernandes, 2013b) - a relevância das pesquisas censitárias, não obstante os problemas que lhes são inerentes, próprios a qualquer pesquisa de campo com tal magnitude. As pesquisas qualitativas devem estar, a meu ver, de algum modo, informadas por esses números, além de esmerar-se nos desvendamentos de respostas que o censo não nos pode fornecer. Neste texto, averiguamos a situação do catolicismo no

estado do Rio de Janeiro, especificamente as dinâmicas da Renovação Carismática em paróquias católicas em duas cidades e as transformações que esta corrente vem atravessando no interior da Igreja. Como segundo aspecto, sugiro que o processo de migração e mobilidade humana constitui-se como uma variável importante para a compreensão das mudanças no campo religioso brasileiro e procuro analisar esta situação no sudeste brasileiro, reconhecendo, entretanto, o caráter exploratório dessa correlação a partir dos dados disponíveis.

Há elementos concretos da vida das pessoas que pode alterar seus modos de vínculo (religiosos ou outros); suas formas de participação e, ainda, seu sistema de crenças. Desse modo, tomo como argumento principal que as mudanças quantitativas sugerem que novos esforços sejam envidados na percepção dos contextos sociais em que as transformações ocorrem. Sob a luz dos autores Manuel Vásquez (2011) e Kim Knott (2005) e de dados de pesquisa, proponho que a individualização e os processos de fortalecimento da individualidade em nossa época não podem ser assumidos de modo exclusivo para compreender a lógica atual dos indivíduos em seus movimentos de adesão, rejeição ou evasão das instituições religiosas. Mas a interespacialidade, a mobilidade humana e a relação dos sujeitos com os lugares e a materialidade da vida são chaves importantes para a compreensão dos usos, apropriações e descarte da religião na contemporaneidade de um modo geral, e do catolicismo, em particular.

Entre os pesquisadores da religião no Brasil, há um consenso sobre a existência de um processo de mobilidade religiosa no qual os indivíduos se lançam numa atitude de experimentação do religioso (Fernandes, 2012; 2009; 2006), seja pela via institucional, seja pela capacidade de composição e recomposição da identidade religiosa num movimento mais autônomo. Contudo, os fatores que ajudam a explicar essa mobilidade são múltiplos e não redutíveis analiticamente a uma questão de individualização como vimos defendendo até aqui seguindo a interpretação de autores como Danièle Hervieu-Léger (2005) e Antonio Pierucci (2006b). Sem negar a contribuição dessas análises, proponho que a elas seja agregado o estudo das transformações que ocorrem na vida das pessoas na ordem do cotidiano, em sua relação com o mundo material e com o próprio corpo, capazes de conduzir os indivíduos a diferentes experimentações do religioso. Desse modo, enfatizo a urgente necessidade de se buscar correlações das variáveis econômica, social e cultural, além da subjetividade individual, que agreguem elementos a nossas interpretações.

O fator mobilidade humana é explorado nesse texto apenas para a região Sudeste, pelo fato de que o estado do Rio de Janeiro, com menor proporção de católicos em todo o país, está localizado nessa região. Entendo ser a mobilidade humana um vetor plausível no contexto atual e uma vez que se procure agregar fatores múltiplos, o estudo da mobilidade religiosa se viabilizará abrangendo esferas mais amplas da vida dos indivíduos.

CATÓLICOS NO SUDESTE – O CASO DE ALGUNS MUNICÍPIOS DO RIO DE JANEIRO E O DESAFIO INTERPRETATIVO

O índice de 64,6% da população que se declara católica no Brasil, conforme o último censo brasileiro (2010), resulta de uma persistente tendência que ameaça a hegemonia da Igreja Católica em um cenário de diversificação sociocultural e mudança nos modos de representar, aderir e/ou abandonar uma determinada religião. Contudo, cada região brasileira apresenta diferenças de grau nas tendências observadas.

O sudeste brasileiro é tido como uma das regiões mais desenvolvidas, juntamente à região Sul. Com efeito, se, por um lado, o Sul e o Sudeste destacam-se em termos de desenvolvimento socioeconômico, por outro, ocupam

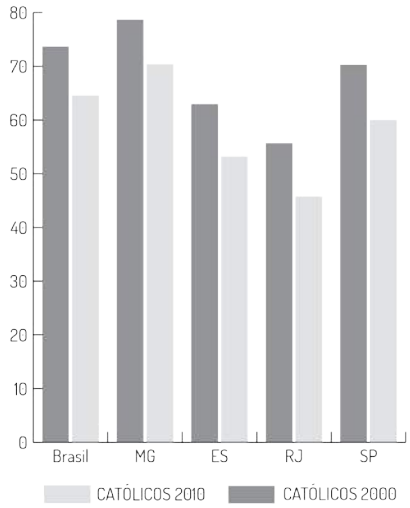
posições polares quanto ao percentual de católicos. A menor proporção de católicos está no Sudeste (59,4%), e o Sul abraça a segunda posição do *ranking* das regiões brasileiras com maior proporção de católicos (70%), de acordo com o Censo 2010. Destaque-se ainda que enquanto o Sudeste possui uma proporção de católicos inferior à média nacional, a região Sul supera essa média.

A simples menção a esses índices já permite vislumbrar a complexidade de correlações que não venham a considerar variáveis múltiplas. Por exemplo, não é possível assegurar que o desenvolvimento de uma região provocaria maior ou menor estabilidade dos católicos em sua religião de batismo, uma vez que é o nordeste brasileiro que apresentará a maior proporção de católicos e seu déficit socioeconômico é suficientemente conhecido. Em adicional, municípios do estado do Rio de Janeiro com baixo índice de desenvolvimento e com áreas rurais extensas podem apresentar situações díspares na proporção de católicos, como são os casos de Laje do Muriaé e Silva Jardim, que apresentaremos neste texto.

O caso do Sudeste explicita a questão da heterogeneidade do campo religioso e, mais especificamente, do catolicismo em uma mesma região. Isso significa dizer – e essa foi a nossa problemática de pesquisa – que um estado como o Rio de Janeiro, marcado pelo "estigma", sob o ponto de vista institucional, de "menos católico" possui municípios com alta proporção de católicos, como é o caso de Laje de Muriaé, que agregou em 2000, 82,9% e em 2010, 77%, com visível queda percentual, mas ainda se mantendo como o município com maior proporção de católicos, e de outros com menos da metade da população assumindo a identidade católica nas pesquisas censitárias, como é o caso de Silva Jardim.

Vejamos a situação dos católicos na região Sudeste.

Gráfico 1 – Católicos no Sudeste – 2000-2010



Conforme mencionado, a principal tendência observada por analistas do censo[4] é que há um declínio proporcional histórico na representação dos católicos no Brasil. Considerando os estados da região Sudeste, Minas Gerais e São Paulo mantêm proporções mais altas em uma década, ao passo que Espírito Santo e Rio de Janeiro apresentam-se como estados com menor proporção de católicos.

Em termos de dados nacionais, o censo de 2010 apresentou uma novidade: pela primeira vez a população católica diminuiu também em termos absolutos, passando de aproximadamente 125 milhões de seguidores para um milhão e seiscentos mil adeptos.

A tendência aparentemente linear sobre o decréscimo do catolicismo nos exige, primeiramente, o reconhecimento das dinâmicas internas dessa tradição religiosa, compreendendo que os modos de vínculo, crenças e assimilação do campo cultural religioso[5] mudaram tanto ou mais do que a mobilidade religiosa que transporta indivíduos de uma religião para outra. Em segundo lugar, o processo de modernização da sociedade brasileira produz uma mobilidade migratória que, em nossa hipótese, relança os indivíduos em novas experiências socioculturais, econômicas e religiosas que ora fortalecem a adesão ao catolicismo e ora fragiliza suas bases.

O estudo que realizamos em quatro municípios do estado do Rio visou

4. Confira o dossiê preparado pela equipe do ISER assessoria a partir dos vários comentários de especialistas veiculados na grande mídia: http://www.iserassessoria.org.br/. Acesso em: outubro de 2012.

5. Denomino de campo cultural religioso as manifestações religiosas no país que são engendradas na cultura brasileira, de modo que muitos aderem a elas como uma forma de participação da vida social.

olhar de perto a dinâmica de católicos praticantes em cidades com tão díspares percentuais de católicos. O quadro abaixo nos dá uma noção dessa realidade:

Tab. 1. Municípios pesquisados no estado do Rio de Janeiro

CATÓLICOS	CENSO 2000	CENSO 2010
Estado do Rio de Janeiro	55,7	45,8
Campos	59,2	50,1
Laje do Muriaé	82,9	77
Rio de Janeiro	60,7	51,0
Silva Jardim	33,2	26,8

Fonte: IBGE, 2000; 2010

Esse quadro demonstra que há uma distribuição não homogênea dos católicos nos diversos municípios do estado do Rio de Janeiro e nosso objetivo foi compreender essa heterogeneidade, partindo do dado quantitativo, de modo qualitativo. A escolha desses municípios ocorreu levando em conta não apenas o *ranking* de católicos, mas também situações contextuais, como é o caso de Campos dos Goitacazes, município em que as inovações do Concílio Vaticano II encontraram forte resistência, e de Silva Jardim que, a apenas 100 km do Rio, possui praticamente a metade proporcional de católicos da capital[6].

Note-se que em todos os municípios houve perda de fiéis católicos. Mas, afinal, quais seriam as características do catolicismo e dos adeptos que persistem na Igreja Católica, não obstante a tendência observada? Em razão do espaço deste texto, serão apresentados aqui apenas os casos de Laje do Muriaé e Silva Jardim.

Laje do Muriaé – RJ

De acordo com o Censo 2010, a população do município de Laje do Muriaé totaliza 7.487 habitantes. Em regiões rurais de Laje, algumas casas e escolas foram abandonadas em razão do êxodo que vem ocorrendo no município. O Censo notificou que em todo o estado do Rio a população de Laje foi a que mais encolheu no período de 2000 a 2010. A principal razão para o êxodo, sobretudo nas áreas rurais, é a crise econômica da região provocada pelo péssimo estado das estradas e pelas constantes enchentes. A agricultura e, consequentemente, a economia são fortemente prejudicadas por essas razões. A incidência da pobreza em Laje do Muriaé é de 48,4%,[7] considerada alta.

O pesquisador de campo fez as seguintes observações a partir de um encontro com lideranças católicas na paróquia:

> A política do município também é problemática, assim como sua economia. Segundo eles [os católicos pesquisados], quem não trabalha na prefeitura ou para ela; não tem comércio ou presta serviços na cidade ou é agricultor, tem que buscar emprego fora[8].

Aproximadamente 31% da população possui rendimento mensal a partir de meio até um salário mínimo, e outro terço declara ausência de rendimento[9]. Os demais habitantes estão distribuídos em diferentes faixas de rendimento e apenas três pessoas ganham acima de 30 salários mínimos. Em relação à religião, a distribuição populacional das três principais correntes corresponde a 77% de católicos; os evangélicos totalizam 17%; e os sem religião, 4,3%.

Há uma única paróquia católica em Laje do Muriaé, denominada Nossa Senhora da Piedade, onde foi realizada a pesquisa qualitativa visando conhecer a dinâmica da Renovação Carismática e do catolicismo. A paróquia é responsável por doze capelas distribuídas, inclusive, em municípios vizinhos. O padre possui limitações físicas em razão de um acidente sofrido e o trabalho pastoral é acompanhado mais de perto pelos leigos. Em termos da dinâmica do catolicismo na cidade, há 15 pastorais e movimentos; Conselho Pastoral e Econômico; 31 ministros da eucaristia; 12 catequistas; 06 escolas; 01 hospital; creche; conferência vicentina; jornal paroquial mensal e programa radiofônico, na Rádio Escola[10].

Cabe observar que a catolicidade do município pode ser percebida durante o trabalho de campo em situações como, por exemplo, os estudantes da escola pública saindo da escola e passando na Igreja para confessar, algo bastante raro em municípios com maior grau de urbanização. Ou, ainda, os jovens que fazem o sinal da cruz na testa ao passar

6. Os critérios para a definição desses municípios bem como os caminhos metodológicos adotados na pesquisa foram explicitados em detalhes em recente publicação (Fernandes, 2013 b).

7. Dados do Mapa de Pobreza e Desigualdade 2003 associados ao link Cidade, do IBGE. As faixas de incidência de pobreza são: 10,9 a < 21,27; 21,27 a < 29,08; 29,08 a < 39,21; 39,21 a < 76,37. O cálculo considera capacidade de consumo.

8. Bruno Marinho, bolsista PIBIC/CNPq, graduando em História na UFRRJ.

9. Todos os dados sobre os municípios nessa pesquisa foram retirados do IBGE/ SIDRA e IBGE – cidades. Cf.: http.ibge.org.br.

10. Informação também disponível em: http://www.diocesedecampos.org.br/paroquias/laje_muriae/nossa_senhora_piedade.asp. Acesso em 23 de novembro de 2012.

em frente à Igreja na praça da cidade, mesmo em situação de lazer.

Os católicos praticantes aparentam idade média de 35 anos, mas há jovens estudantes que participam da missa e algumas atividades religiosas da paróquia e são eles que mais movimentam essas atividades a partir de dois grupos de oração. Por outro lado, a participação de grupos tradicionais como a Liga Católica é ativa. Os membros são bastante atuantes e cumprem a função de expansão do catolicismo na cidade a partir das visitações feitas em casas e hospitais.

Várias mulheres católicas na paróquia são professoras ativas ou aposentadas. Há ainda homens que são pequenos empresários ou comerciantes locais. Em termos de cor da pele, a maioria se identifica como *branca*, *morenos*, *pardos*, ou, ainda, de *cor negra* ou *preta*. É comum a herança geracional no campo profissional, pois vários professores são também filhos de professores secundários. Por outro lado, encontramos católicos praticantes que não concluíram a educação básica e foram identificados como analfabetos ou semianalfabetos.

A tradição católica assume papel relevante não apenas por meio de grupos tradicionais como pastoral da criança, catequese e Liga Católica, mas muitos fiéis afirmavam nunca ter pertencido ou participado de outra religião senão o catolicismo. Costumam enfatizar que a Igreja Católica "foi fundada por Cristo" e "ajuda a pessoa a se tornar melhor". Também a expressão "paixão por Cristo" foi usada como motivo para ser católico, principalmente pelos carismáticos que sublinham como a RCC foi importante para que se tornassem católicos praticantes. Assim, ao que parece, a RCC continua exercendo um papel ambivalente no catolicismo, podendo ora aproximar os fiéis da religião de origem e ora afastá-los em razão da semelhança com o pentecostalismo.

Há na paróquia raros casos de pessoas que frequentaram o espiritismo na juventude acompanhando a mãe, fato que demonstra a existência dessa corrente no município. A atuação na RCC pode ocorrer de modo concomitante a outros grupos no catolicismo, como, por exemplo, a Pastoral da Criança, ministros da eucaristia, Pastoral da Saúde, Legião de Maria, entre outras. Como mencionamos, os jovens estão mais envolvidos com a RCC e os adultos, com outras pastorais.

Quando analisamos as atividades religiosas praticadas pelos católicos, vimos que mesmo aqueles que não fazem mais parte da RCC, já tiveram algum contato com o grupo de oração, seja por incentivo de conhecidos (até mesmo de um padre antigo da paróquia), ou por curiosidade e iniciativa própria. Alguns nos dizem o que mais lhe chamou a atenção quando este contato ocorreu: "ação do Espírito Santo", "reavivamento da igreja", "acesso à palavra de Deus", "oração forte", "experiência com Deus" e "maior liberdade" são algumas das razões indicadas como sustentáculo da pertença religiosa.

O favoritismo da RCC e das comunidades carismáticas é alto perante os católicos em Laje do Muriaé. Boa parte deles conhece essas comunidades, sejam as mais famosas, como a Canção Nova, Shalom e Maranatha, sejam outras menos conhecidas, como Trindade Santa e Ide. Contudo, observamos também alguma rejeição de membros católicos à RCC, mencionando que os carismáticos tendem a atuar isoladamente na paróquia e não trabalham para a comunidade como um todo. Na realidade, essa crítica representa um desejo de parte dos paroquianos de que os membros da RCC se dedicassem mais a trabalhos de evangelização na cidade e menos ao trabalho intraparoquial. Conflitos dessa natureza, envolvendo católicos com diferentes vínculos no catolicismo, são comuns, mas a emergência da RCC nas dioceses brasileiras tende a intensificá-los.

A mobilidade religiosa é baixa entre as lideranças católicas em Laje do Muriaé e, em geral, esses adeptos não declararam frequência a outras Igrejas ou religiões,

ainda que tenha sido mencionada a ida a igrejas evangélicas em situações sociais tais como casamentos de amigos ou familiares. Há uma alta valorização da doutrina católica, da diversidade do catolicismo e dos sacramentos. Os fiéis tendem a não criticar a Igreja, mas os próprios católicos são tidos como "sem compromisso com a Igreja" ou "acomodados".

Notou-se que a figura do padre é determinante, seja pela afirmação de que há ausência de padres para atender a demanda católica, seja pela crítica ao racionalismo de alguns padres. Por um lado ou por outro, a figura do padre recebe destaque na dinâmica do catolicismo nas cidades.

O processo de tentativa de fortalecimento do catolicismo na sociedade brasileira sem dúvida tem alguns de seus pilares na ação dos veículos de comunicação católicos, sobretudo as redes de TV católicas (Canção Nova, Século XXI) e na ação dos padres midiáticos, como Fábio de Melo e Marcelo Rossi, para citar os principais e mais conhecidos pelos fiéis. Vários católicos em Laje mencionaram acessar esses recursos, agregando, ainda, a informação de que acessam sites de padres e os vídeos católicos disponíveis no *youtube*. Do ponto de vista da estratégia de massa, esse parece ter sido o principal caminho para atingir fiéis afastados ou conquistar católicos menos assíduos.

Para os católicos praticantes em Laje, um dos motivos da evasão de adeptos do catolicismo é a "falta de fé"; além disso, sugerem que muitos buscam meios mais fáceis para a obtenção do que desejam e anseiam por curas imediatas e milagres (destacam que essas são as promessas principais das igrejas evangélicas). Por outro lado, argumentam que a dispersão ou evasão dos católicos ocorre porque os padres não mantêm contato mais próximo com os fiéis, que são, então, atraídos facilmente por outras tradições religiosas. Missões de evangelização mais fortemente implementadas aparecem como uma das sugestões dos fiéis para conter a evasão de adeptos.

Essas estratégias sugeridas por muitos informantes e disseminadas pelos documentos eclesiásticos em nível nacional ignoram que as razões sobre evasão de fiéis do catolicismo, bem como a evasão de Igrejas protestantes históricas, não se reduzem à mera questão formativa ou de engajamento. Trata-se de uma das consequências da dinâmica de nossas sociedades em processo de modernização com todas as suas contradições e benesses. Nos últimos anos, o acesso a bens culturais, por meio de novas tecnologias e da expansão dos canais de informação, pode funcionar como um dos vetores da mobilidade religiosa.

Silva Jardim - RJ

O município de Silva Jardim possui 21.349 moradores e está localizado na região da Baixada Litorânea. A atividade da lavoura é presente desde a fundação do município no século XIX, bem como a pecuária. Com o passar do tempo, a cultura do café tornou-se proeminente, juntamente com a cana-de-açúcar e a cultura de cereais.

O baixíssimo desenvolvimento econômico do município é percebido nas ruas pela simplicidade dos estabelecimentos comerciais e pelo perfil da população. Segundo dados oficiais, a taxa de incidência da pobreza no município é alta, chegando a 52%. Atualmente, boa parte da população possui o Fundamental incompleto ou nenhuma instrução, totalizando 11.666 pessoas com 10 anos ou mais de idade nesta condição, conforme o Censo 2010. Cerca de 27% da população recebem mais de meio até um salário mínimo e 40% da população não possuem nenhum rendimento, o que confirma o alto grau de pobreza do município. Aproximadamente 16% recebem entre um e dois salários mínimos, os demais estão distribuídos de modo disperso entre diferentes faixas de renda ou nenhum rendimento.

Em termos de perfil religioso, os três principais segmentos são: católicos, que atingem apenas 26,8% da população;

os evangélicos, com 45,6%; e os que se declaram sem religião, totalizando 24,3%. A Igreja Católica em Silva Jardim, nitidamente, enfrenta de perto a difusão das igrejas pentecostais e neopentecostais. Em uma dada esquina, é possível contar três igrejas evangélicas e muitas se avizinham da única paróquia da cidade, mesmo havendo mais 14 capelas católicas espalhadas a longas distâncias. Faz parte da rotina do padre, alcançar fiéis nas ruas para dar carona até as capelas.

A Renovação Carismática Católica não é muito expressiva na paróquia, mas não foi sempre assim. O primeiro grupo – Nossa Senhora das Graças - foi fundado em 1996 e, apesar de ser menos ativo do que no período de sua fundação, permanece na igreja. Foi comum ouvir depoimentos de pessoas que passaram a frequentar a RCC por insistência ou convite de familiares, como visto em pesquisas anteriores (Fernandes, 2009). Alguns relatam que pessoas de outros municípios vinham participar do grupo de oração e isso atraía os próprios moradores de Silva Jardim. Por outro lado, se muitos são católicos por tradição familiar e valorizam a própria igreja, há uma importante mobilidade religiosa entre os fiéis e vários deles declararam ter se afastado do catolicismo e passado a frequentar denominações evangélicas, retornando posteriormente. A crença na Eucaristia e, em alguns casos, a menção a Maria funcionaram como relevantes motivos para o retorno dos fiéis, sob o ponto de vista do sistema de crenças cultivado na tradição católica.

O grupo de oração Nossa Senhora das Graças encerrou as atividades porque a liderança que o coordenava saiu da Igreja. Como consequência, muitos membros do grupo abandonaram o catolicismo. Contudo, tempos depois, outra coordenação retomou as atividades do grupo, mas o público é bastante oscilante. No período da pesquisa, constatamos a presença de aproximadamente 20 pessoas no grupo, o que demonstra seu enfraquecimento sob o ponto de vista quantitativo. O grupo de oração possui apenas "um ministério", como são chamadas as articulações internas à RCC, o "ministério da intercessão"; não há um líder que assuma o papel de pregador e nem mesmo o "ministério da música", que, em geral, é presente em todos os grupos da RCC. A coordenadora atual declara que, apesar das dificuldades para agregar as pessoas, trabalha "sem desanimar". O grupo faz reuniões nas casas e eventualmente organiza encontros de cunho religioso.

Nas comunidades católicas, também conhecidas como capelas, não há grupo de oração da RCC. Há fiéis que acreditam haver muita resistência na paróquia em relação à RCC, seja na paróquia, seja nas capelas. Muitos atribuem a resistência à falta de conhecimento dos católicos sobre o que é a RCC.

Há mulheres e homens assumindo funções de liderança, com a idade média de 40 anos. A dinâmica estrutural da paróquia obedece a do catolicismo universal. Assim, há grupo de casais, Pastoral do Dízimo, catequese, ministras da Eucaristia, dentre outras. A população católica é majoritariamente branca, mas pessoas pardas, de cor preta e, ainda, mestiços integravam várias atividades observadas. Durante o trabalho de campo, vimos poucos jovens na paróquia e nas comunidades visitadas. Entretanto, há um investimento do padre na formação de novas gerações, sendo muito grande o grupo de crianças que assumem a função de coroinhas.

Os católicos praticantes são de camada média baixa. Dentre nossos informantes, encontramos mulheres assumindo as funções do lar, aposentados, pequenos comerciantes; jovem estudante e quase todos com nível de formação Fundamental incompleto ou Médio. Alguns jovens estavam cursando nível superior.

O catolicismo vivido em Silva Jardim apresenta traços tradicionais. Os fiéis carregam terços e Bíblia para as atividades religiosas. Algumas reuniões dos paroquianos são feitas com a

arrumação de um pequeno altar com a imagem de Maria e a Bíblia aberta. As orações do *Pai-Nosso* e *Ave-Maria* são frequentemente feitas nessas reuniões, além da tradicional oração católica denominada *Vinde Espírito Santo*.

O padre da paróquia Nossa Senhora da Lapa declarou que há muitas dificuldades para atender a todas as comunidades, pois ele é único na paróquia. Além do baixo número de sacerdotes, as dificuldades financeiras impedem que um novo padre possa auxiliar o trabalho pastoral, uma vez que é a própria paróquia que deve prover a subsistência dos padres e não a arquidiocese de Niterói, responsável por esse município.

Na visão do padre, a paróquia enfrentou muitos problemas com as próprias lideranças católicas; problemas de autoridade e conflito entre padres e fiéis foram relatados. Algumas estratégias foram adotadas pelo sacerdote para realizar a reforma pastoral, uma delas foi rearrumar as coordenações pastorais realocando pessoas em diferentes funções. Há um trabalho de reforma material da paróquia reconhecido por todos os paroquianos e o padre se orgulha de ter feito importantes melhorias estruturais no espaço físico. O objetivo dele é que a comunidade se engaje nessa reforma financeira e pastoralmente. Assim, com a campanha do "tijolo solidário", o dinheiro arrecadado vai para a compra de materiais de construção que ajudam na reforma da matriz e na construção de novas capelas.

Outra estratégia adotada pelo padre local para a expansão do catolicismo em Silva Jardim é a procissão. Como meio de dar visibilidade ao catolicismo, o padre, que atua há cerca de cinco anos em Silva Jardim, implementou as procissões com alguma frequência para "mostrar à cidade que a Igreja Católica estava viva".

Os católicos que iam à Igreja estavam, em sua maioria, identificados, por exemplo, com crucifixos, terços, blusas, fitinhas, bolsas e adesivos nos carros, de modo a tornar visíveis os símbolos do catolicismo. Do mesmo modo, há incentivo por parte do padre para as orações tradicionais com tom mais solene e as missas são liturgicamente bem preparadas.

A questão do cotidiano paroquial em tempos de evasão do catolicismo se torna um desafio para os próprios párocos, que tanto podem endurecer no reforço da doutrina quanto flexibilizar e buscar alternativas que atendam às demandas dos fiéis. Assim, se um católico muda de religião, é comum ouvir por parte dos padres que a Igreja não está preocupada com a quantidade de fiéis, mas com a qualidade dos mesmos. A "qualidade dos fiéis" nesse caso diz respeito à adesão do católico à sua Igreja, devendo este, na visão dos padres e da hierarquia católica, possuir pleno conhecimento da doutrina e ativa participação. "Fiéis de verdade" - na visão do padre em Silva Jardim - são "os que não se deixam levar por promessas de felicidade e solução rápida dos problemas". Observamos que o líder religioso é sobremaneira conhecido no município e onde quer que vá, há católicos que se aproximam para pedir a benção, algo típico de cidades de pequeno porte que ainda cultivam um catolicismo tradicional. O padre busca reforçar a identidade católica através dos ritos e tradições da Igreja, do uso de sacramentais e fortalecendo o sentido de comunidade.

A frequência de católicos na paróquia em dias de adoração eucarística costuma ser mais intensa, o que revela a adesão dos fiéis às práticas tradicionais do catolicismo. Desse modo, foi observado que em um período de 12 horas, 95 pessoas passaram pela Igreja Matriz para fazer seu momento de oração. Mas esse número pode oscilar, conforme registros de campo, entre 60 a até 130 pessoas.

Os fiéis demonstraram grande afeto pelo padre e pelo catolicismo fazendo comparações entre a Igreja Católica e outras denominações. Esmeram-se em contar suas histórias de vida enfatizando as causas de sua devoção a determinados santos e/ou curas e apoio da religião diante de dificuldades cotidianas. Há

comunidades católicas oriundas da RCC e a assiduidade dos fiéis a algumas dessas comunidades foi relatada, mas elas não estão diretamente vinculadas à paróquia. Com efeito, os católicos em Silva Jardim reconhecem a evasão de fiéis e tentam explicá-la a partir do que consideram equívocos dos próprios católicos que, atualmente, deixam-se levar pelos discursos e promessas das Igrejas evangélicas. Essa percepção dos fiéis foi similar em várias das cidades pesquisadas. Assim, para os católicos praticantes, a evasão soa como símbolo de falta de convicção religiosa. Poucos são os que consideram que o catolicismo como religião deveria passar por mudanças ou teria algo a ser reavaliado, mas alguns sinalizaram para questões que podem prejudicar a expansão do catolicismo, tais como a falta de atrativos para a juventude ou o grande intervalo para a celebração das missas nas capelas, em razão das distâncias.

Os católicos de Silva Jardim tendem a ser favoráveis à ideia de que a Igreja aborde temas sociais, como, por exemplo, meio ambiente, educação, família ou política. Mas quanto à política, ressaltam que a abordagem deve seguir uma linha esclarecedora e nunca partidária. Destarte, destacam que, embora o tema sexualidade deva ser abordado pela Igreja Católica, entendem ser este o principal divisor de águas entre os fiéis. Na visão dos praticantes, o tema sexualidade nem sempre é abordado de maneira devida pela Igreja e alguns salientaram que possuem dúvidas a respeito de determinados ensinamentos a esse respeito.

Subliminarmente, os católicos praticantes em ambas as cidades foram nos informando sobre as agruras cotidianas que enfrentam e como o catolicismo, por meio de seus bens simbólicos, funciona como uma âncora para a dinâmica da vida, com todas as suas contradições, alegrias e dificuldades. Fica claro que os processos de adesão e rejeição religiosa estão associados à materialidade da vida, conforme expressam esses depoimentos: "meu marido era católico, então eu voltei"; "meus filhos podiam se perder na vida e era importante ter uma religião"; aprendi que as dificuldades devem ser oferecidas a Jesus que nos deu a vida e que sofreu por nós"; "encontrei alegria e paz".

MOBILIDADE MIGRATÓRIA E RELIGIOSA – O SUDESTE EM FOCO

Nesta seção, procuro analisar alguns aspectos da dinâmica migratória na região Sudeste visando levantar um campo futuro de investigação que pode vir a contribuir para a compreensão das mudanças do catolicismo na região. Não ignoro, entretanto, a contribuição de autores clássicos que estudaram a associação entre fenômeno migratório e religião em outras décadas[11], mas é preciso admitir que na atualidade a migração tornou-se menos intensa que em décadas pós-industrialização brasileira e as formas de inserção nos diferentes lugares passam por gramáticas e dinâmicas distintas de décadas atrás.

Alguns autores sugerem que os estudos qualitativos nesse campo podem ser extremamente férteis para compreender a lógica micro associada ao macro processo de migração (Assunção; Ferreira, 2006). Importa assinalar que Mariz (2009) já havia chamado a atenção para a importância da análise dos deslocamentos e dos diversos aspectos da sociedade global contemporânea para entender os fluxos transnacionais de missionários. Nas palavras da autora:

> Para entender os novos fluxos missionários será necessário ampliar o leque de hipóteses e refletir sobre o contexto social global e sobre os seus estímulos em relação aos deslocamentos dos mais diversos tipos. (MARIZ, 2009:167).

O IBGE (2010) mapeia dois tipos de migração que podem ajudar no levantamento de hipóteses sobre a mobilidade religiosa da população e o consequente declínio do catolicismo. A primeira é a chamada *migração interna*, que expressa a migração ocorrida no país de uma forma geral, e a segunda é

11. Cabe mencionar o clássico estudo de Cândido Procópio F. Camargo (1973) em que as questões migratórias aparecem como chave para entender as mudanças do campo religioso brasileiro. Por outro lado, aqui enfatizamos que na atualidade essa seria uma chave relevante, não necessariamente por significar o pentecostalismo uma opção religiosa de consolo, mas sim porque o ato de transpor espacialidades territoriais e culturas favorece a mobilidade religiosa na medida em que amplia o leque de ofertas religiosas e as trocas socioculturais.

a *migração de retorno*, que representa a mensuração das pessoas que nasceram na Unidade da Federação em que residiam em 2010, mas estavam em outro estado no último levantamento feito pelo Instituto.

Segundo o IBGE (2010)[12], no período de 2005-2010 houve um declínio no processo de mobilidade espacial interna da população brasileira, quando comparado ao quinquênio 1995-2000. A relação de migrantes para cada mil habitantes representou 26,3 migrantes no período 2005-2010, enquanto no penúltimo levantamento realizado esse número era de 30,6 migrantes por mil habitantes. Esses números variam de acordo com as regiões e vamos nos ater ao caso Sudeste.

A região Sudeste apresenta uma situação curiosa. O estado de Minas Gerais se mantém como o que reúne o maior número de católicos na região, 70,4%, bem acima da média nacional. Nenhum outro estado no Sudeste mantém proporção semelhante de católicos e, ainda que acompanhe a tendência nacional de perda, Minas se destaca na região pela menor perda relativa de católicos, apresentado uma taxa de 8,2%. A tradição católica em Minas e a pouca mobilidade demográfica são variáveis sugeridas por Gracino Júnior (2008) para uma regulamentação cultural que desfavorece o crescimento do pentecostalismo em algumas regiões ou mesorregiões do estado.

Quanto ao estado do Rio de Janeiro, embora se configurando como líder da minoria de católicos, a perda percentual de católicos correspondeu a 9,8% contra uma perda percentual em São Paulo de 10,2% de católicos. Assim, São Paulo assume a primeira posição na região quanto ao declínio relativo de católicos, passando de 70,3% no ano 2000 para 60% em 2010. Assim, os estados com as capitais mais desenvolvidas socioeconomicamente do Sudeste assumem a liderança na perda de fiéis católicos e o estado do Rio coloca-se em segundo lugar no *ranking* da região nesse quesito, passando de 55,7% para 45,8% de católicos em 2010.

No que tange ao declínio relativo de católicos na região, o Espírito Santo perdeu 8,2% de adeptos no decênio 2000-2010, sendo o segundo estado com menor população de católicos (53,2%).

A *migração interna* na região Sudeste apresentou mobilidade mais intensa no quinquênio 2005-2010, ainda que o volume de imigrantes e emigrantes tenha diminuído, conforme observado em todas as suas Unidades da Federação. Estamos tratando, portanto, de circulação de pessoas e não necessariamente de migração e permanência. Cabe sublinhar, entretanto, que o estado do Espírito Santo teve um aumento em seu saldo migratório[13], e o Rio de Janeiro manteve a sua posição de rotatividade migratória (equilíbrio entre imigrantes e emigrantes) apresentando um pequeno saldo migratório positivo. Minas Gerais, apesar de ter permanecido como área de rotatividade migratória, apresentou saldo migratório ligeiramente negativo, representando maior evasão populacional; o Espírito Santo seguiu como espaço de média absorção, mas com aumento no saldo migratório. Como vimos, esse estado obteve a maior taxa de crescimento dos evangélicos. O estado de São Paulo teve um ligeiro declínio no saldo migratório e manteve-se como área de baixa absorção migratória.

No que se refere à *migração de retorno*, enquanto Minas e Espírito Santo tiveram redução na proporção de retornados, os estados do Rio de Janeiro e São Paulo

AS EXPERIÊNCIAS DE MOBILIDADE HUMANA DEVEM NOS INSTIGAR À COMPREENSÃO DE SEUS EFEITOS NA PESSOA, NA CULTURA E EM VÁRIOS LUGARES DE SENTIDO DA VIDA, JUNTAMENTE COM A TRADIÇÃO E O ENFRAQUECIMENTO DOS DISCURSOS DE AUTORIDADE

12. Todos os dados sobre migração foram retirados do relatório divulgado pelo IBGE: Censo Demográfico, 2010 – resultados gerais da amostra. Destaco ainda que a correlação entre migrantes e mobilidade religiosa só pode ser diretamente estabelecida se houver possibilidade de comparação estrita em termos de período em análise (os resultados do IBGE apresentam distribuição no quinquênio e não no decênio, como o Censo) e sofisticação no cruzamento das variáveis. Nesse sentido, enfatizo uma vez mais o caráter hipotético da correlação, no sentido de estimular novas pesquisas.

13. Saldo migratório corresponde à diferença entre imigrantes e emigrantes.

viram aumentar esse tipo de população no período analisado pelo IBGE, sendo 18,9% no período de 2005-2010 em São Paulo e 20,3% no estado do Rio de Janeiro. Isso significa que ambos os estados tiveram maior trânsito populacional no período e puxaram a região no que se refere à intensidade do fenômeno migratório. Vimos que São Paulo é o estado com maior perda relativa de católicos dentre os demais na região.

Nossa hipótese é de que toda essa circulação de pessoas e as experiências que fazem no decorrer da vida em termos de acesso a novas tecnologias; relações afetivas; trabalho e lazer; e, até mesmo, a formação educacional são potenciais fatores de influência que alteram a relação com o supramundano e, por consequência, com a religião. Assim, não reduziríamos a relação dos indivíduos com a religião a uma questão essencialmente socioeconômica ou de foro íntimo, mas buscaríamos a compreensão dos diversos fatores de influência que dão à religião o estatuto que possui hoje em nossas sociedades: flutuante e presente, mas por vias menos lineares e formais, como desejariam as grandes tradições religiosas.

MAIS QUE INDIVIDUALIZAÇÃO E PRIVATIZAÇÃO – PISTAS A PARTIR DE ESTUDOS QUALITATIVOS.

O processo de mobilidade religiosa e o consequente declínio do catolicismo tem tido como chave analítica principal a intensificação da individualização. Hervieu-Léger (2005) relativiza, inclusive, a "herança religiosa transmitida" (2005:72), sugerindo que a identidade sociorreligiosa é construída pelo indivíduo a partir de diversos recursos simbólicos postos à sua disposição. Para a autora, os processos pelos quais os indivíduos tecem a sua identificação religiosa passam pela combinação de quatro dimensões típicas: a comunitária, a cultural, a emocional e a dimensão ética.

Essas dimensões típico-ideais sugeridas por Hervieu-Léger (2005) têm um forte acento na elaboração individual e restringe, a meu ver, a ação mediadora das instituições e dos processos macro que alteram os modos de vida e de construção das identidades. Entra em questão o próprio processo de modernização da nossa sociedade, cujo efeito sobre as escolhas religiosas tem se mostrado intenso e desafiador, uma vez que a tradição não é abandonada de modo inconteste, mas antes, ressignificada e reelaborada por meio das práticas e crenças religiosas plurais e, em muitos casos, aparentemente contraditórias. A função social da religião está, portanto, em processo de transformação porque se tornou mais elástica e abrangente.

Acredito haver uma tensão instaurada entre a tendência individual à plasticidade do vínculo ou adesão religiosa e a simultânea busca das instituições de referência pelos indivíduos (Fernandes, 2006). Ambas as atitudes são decorrentes de alterações que vimos presenciando na realidade, isto é, a expansão das novas tecnologias e modos de comunicação e circulação da informação, capazes de provocar múltiplos *inputs* dos segmentos juvenis na reelaboração de suas pertenças e relacionamentos; a relação com o espaço e a mobilidade migratória, como vimos, além da permanente incorporação da experimentação como atitude diante da vida.

Muitos depoimentos que vimos colhendo em nossas últimas pesquisas (Fernandes, 2006; 2009; 2011) a respeito de mudança de religião ou de permanência falam de uma experiência sentida que "preenche o vazio"; que "dá força"; "que faz sentir Deus no dia a dia". Embora profundamente centrada no indivíduo, a atitude de experimentação não pode incorporar como elemento de plausibilidade apenas a intensificação do processo de individualização. Este processo não seria a explicação, mas a consequência de outros inerentes às nossas sociedades, oriundos de um cotidiano social que impõe e demanda escolhas e que irá redefinir a dimensão religiosa entendida de modo

experimental, por meio da subjetividade individual, ou formal, por meio das instituições e instâncias mediadoras. Os casos de contestação de católicos acerca das narrativas institucionais no campo da sexualidade são prova de que a adesão religiosa é ou pode ser também mediada pela corporeidade (Vásquez, 2011).

Sendo assim, podemos investir na construção de teorias não redutivistas e no abandono de olhares mono causais no estudo do fenômeno religioso, seguindo a sugestão de Manoel Vásquez (2011) ao estudar os imigrantes latino americanos, asiáticos e africanos nos Estados Unidos. Para o autor, um de nossos principais desafios é *de-provincialize* o estudo da religião para historicizá-lo e materializá-lo. Nesse sentido, ele sugere que em lugar de considerar a religião simplesmente como crenças privadas, de certo modo, insuficientemente representadas por suas manifestações externas (ritos, símbolos etc.), deve haver um esforço em explorar o consumo, a circulação e a produção transnacional de bens religiosos. Explorar os caminhos pelos quais a religião adentra nas redes e fluxos físicos e virtuais, incluindo a internet, a cultura considerada de massa, ou, como afirma o autor, abordar a religião "como ela é vivida pelos homens e não por anjos" (VÁSQUEZ, 2011:3).

Sugiro que as experiências de mobilidade humana devem nos instigar à compreensão de seus efeitos na pessoa, na cultura e em vários lugares de sentido da vida, juntamente com a tradição e o enfraquecimento dos discursos de autoridade. Nessa direção, Kim Knott (2005) considera que as comunidades religiosas transnacionais se expressam por meio da mobilidade de seus adeptos, das palavras ditas nos espaços cibernéticos e por meio de suas ações que transpõem os espaços. O espaço, segundo Kim, não é uma tábula rasa onde tudo é posto, mas possui características multidimensionais e, a meu ver, agrega fatores como memória, cultura(s), dinamicidade e identidade(s) capazes de fazer sentido ao indivíduo que por ele transita. O mesmo se aplica às comunidades nacionais.

Nossa pesquisa qualitativa com católicos no estado do Rio de Janeiro (Fernandes, 2012)[14] demonstra que a mobilidade religiosa acontece numa esfera de articulação com a vida social, isto é, é possível frequentar a Igreja do outro ou a religião do outro por motivo de convites e amizades e, ainda, para participação em eventos sociais. Entre as justificativas dos fiéis para esse movimento estão a relativização da religião como um valor e a afirmação do valor da crença: "a religião não é importante, mas sim Deus, que pode ser encontrado em qualquer lugar"[15] (Mulher, 39, RJ).

Um católico e ex-frequentador de Igreja Evangélica[16], reintegrado ao catolicismo por meio da Renovação Carismática Católica – RCC, ou melhor, por meio dos programas do padre Marcelo Rossi, nos conta que em seu processo de busca do religioso ouviu as palavras do padre em um programa de rádio, identificou-se com esse discurso religioso e foi "buscar de onde ele vinha". O fiel entende que a RCC é um complemento da missa onde não se tem acesso pleno à palavra de Deus, mas seu discurso sugere um vínculo frouxo com o catolicismo: "Não faço distinção de Igreja não, o importante é buscar a Deus acima de todas as coisas". A prática religiosa que o informante mais exalta é a oração pela mediação institucional do grupo religioso. Contudo, foi a interação com os meios televisivo e radiofônico que funcionou como fator determinante para seu retorno à instituição católica, que foi por ele criticada pela falta de acolhimento quando comparada às igrejas evangélicas. O conteúdo da narrativa do padre Marcelo Rossi fez eco numa dimensão subjetiva do sujeito, cujo depoimento nos leva a crer que aderiria a tal conteúdo independentemente da instituição que o introduzisse.

Nossas pesquisas sinalizam ainda para o fato de que os lugares e as experiências

14. Foram realizadas 100 entrevistas em profundidade com católicos residentes nos municípios de Campos, Laje do Muriaé, Silva Jardim e Rio de Janeiro. Agradeço o apoio do CNPq/FAPERJ e aos graduandos Bruno Marinho, Olga Chiapim e Elizabeth Santos Souza do curso de História da UFRRJ e, ainda, a Vanessa Palagar e Michelle Piraciaba, do curso de Ciências Sociais da UENF. Estas últimas atuaram sob a coordenação da professora Wania Amélia Mesquita.

15. Depoimento concedido em entrevista para esta pesquisa. Mulher, 39 anos, Rio de Janeiro.

16. Não determinada.

socioculturais a eles associadas são compartilhadas a partir do processo de mobilidade e das diferentes inserções individuais nos espaços cotidianos. A Igreja Católica enfrenta o desafio de se lançar nos espaços e inovar nas possibilidades de interlocução com os indivíduos modernos. Na visão de seus seguidores no estado do Rio, os católicos "não sabem acolher"; "são acomodados e não visitam os outros". A transmissão religiosa supõe, portanto, troca, interação em contextos diversos, uma vez que a nossa época é de simultaneidade e justaposição; do próximo e do distante; do lado a lado e do disperso (Knott, 2005).

Mas a religião é também consequência de uma prática simbólico-espacial. Sair, voltar, permanecer, abandonar as instituições religiosas são ações mediadas pela assimilação do indivíduo a contextos e esferas mais amplos de sua inserção na sociedade não restritos apenas à visão purista da instituição ou a um sistema de crenças fechado e supostamente constituído como imutável pelo indivíduo. Desse modo, a associação entre as razões que os indivíduos encontram para suas mobilidades (espaciais, culturais e religiosas); o reconhecimento da atitude de experimentação religiosa como uma prática contemporânea e o olhar atento sobre os contextos socioculturais dos tempos atuais podem ainda nos render boas interpretações para a análise dos dados censitários sobre religião no Brasil. Para tal, precisamos de articulação metodológica e inventividade analítica, sem reducionismos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, L.; FERREIRA, R. *A importância da migração na interpretação do trânsito religioso*. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu- MG – Brasil, de 18 a 22 de setembro de 2006. Disponível em: http://abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_497.pdf. Acesso em 02 de setembro de 2012.

CAMARGO, Cândido Procópio F. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

FERNANDES, S. R. A. Sobre artífices e instrumentos – o estudo da religião no Brasil e algumas tendências metodológicas. *Estudos de Sociologia*, vol. 18, nº 34, 19-37, 2013a.

_____. Os números de católicos no Brasil – mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do censo. In: TEIXEIRA, F. Menezes, R. Religiões *em Movimento – o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013b (prelo).

_____. (re) construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. *Entrevista IHU online*. 2012. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes. Acesso em 07/07/2012.

_____. Carismas e instituições – a crise do catolicismo no estado do Rio de Janeiro e o paradoxal avanço das novas comunidades religiosas. Projeto de pesquisa FAPERJ/CNPq/Pibic/CNPq, 2011, mimeo.

_____. *Novas Formas de Crer – católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades*. São Paulo: CERIS/Promocat, 2009._____. *Mudança de religião no Brasil – desvendando sentidos e motivações* (Org.) São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

GRACINO JÚNIOR, P. "Minas são muitas, mas convém não exagerar": identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. *Caderno CRH*, Salvador, vol. 21, n. 52, p.145-162, 2008.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.

IBGE. Censo Demográfico 2010 – Resultados Gerais da Amostra. Rio de Janeiro, 2012.

KNOTT, K. Spatial theory and method for the study of religion. *Temenos,* vol. 41 (2), 153-184, 2005. Disponível em:

http://eprints.whiterose.ac.uk/3621/. Acesso em 12 de agosto de 2012.

MARIZ, C. L. Missão religiosa e migração: "novas comunidades" e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. *Análise Social,* vol. XLIV (1.º), 2009, 161-187.

PIERUCCI, A. F. Cadê nossa diversidade religiosa? In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). As religiões no Brasil – continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006a. p. 49-51.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula. Novos Estudos CEBRAP, nº 75, julho, São Paulo: CEBRAP, 2006b. p.111-127.

VÁSQUEZ, M. A. More than Belief – A materialist theory of religion. New York: Oxford, 2011.

RELIGIÕES, NÚMEROS E DISPUTAS SOCIAIS

RENATA DE CASTRO MENEZES[1]

1. Doutora em Antropologia Social, professora adjunta do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2. "Em 2010, o IBGE realizou o XII Censo Demográfico (...). O Censo 2010 é um retrato de corpo inteiro do país com o perfil da população e as características de seus domicílios, ou seja, ele nos diz como somos, onde estamos e como vivemos. A fase preparatória da operação censitária teve início em 2007 e seus trabalhos foram intensificados a partir de 2008. A coleta teve início em 1º de agosto de 2010, durando três meses. E os primeiros resultados foram divulgados em dezembro do mesmo ano". Disponível em: http://censo2010.ibge.gov.br/sobre-censo. Acesso em 26/12/2013.

Os dados sobre religião do Censo 2010 foram divulgados pelo IBGE em 29 de junho de 2012, quase dois anos após o levantamento censitário que, segundo informações do próprio instituto, teria se dado entre agosto e outubro de 2010; e aproximadamente um ano e meio após a divulgação dos primeiros resultados[2]. Ao serem apresentados, os números atingiram uma ampla repercussão na mídia e nas redes sociais: no mesmo dia, foram anunciados nos noticiários televisivos em horário nobre; na manhã seguinte, ocuparam a capa dos principais jornais nacionais; tornaram-se objeto de destaque nas revistas semanais; motivaram a circulação de tabelas e comentários entre especialistas por correio eletrônico e em redes sociais. Foram também tema de debates entre acadêmicos, envolvidos com a área de religião, ou com a área de indicadores sociais, estimulados a comentar os resultados para adensar a interpretação do material divulgado. Outro indicador significativo dessa repercussão está na quantidade de trabalhos acadêmicos dedicados aos dados de religião, lançados desde então, como os contidos nos números especiais das revistas *IHU-online* (número 400, agosto de 2012), *Debates do Ner* (ano 14, número 24 de 2013), ou os disseminados em vários outros periódicos, ou ainda como os reunidos no livro *Religiões em Movimento*, publicado pela editora Vozes em 2013 (Teixeira; Menezes, 2013), citando alguns exemplos próximos de uma bibliografia que não para de se multiplicar.

É preciso destacar que o interesse pelos números veio e vem, obviamente, dos pesquisadores da religião, mas envolveu também as próprias igrejas e seus sacerdotes, e outros segmentos sociais, numa movimentação que caracterizei, em entrevista que dei sobre o tema, como uma "comoção surpreendente" (Menezes, 2012a). Diante deste quadro de manifestações, este artigo pretende trazer reflexões no sentido de desenvolver uma atitude "reflexiva" em torno da produção, da divulgação e da repercussão dos dados sobre religião no censo. Ou seja, trata-se de identificar a grade de leituras a partir das quais os números foram recebidos e interpretados, procurando entender porque a visualização do perfil religioso nacional se tornou uma questão relevante para tantos. Assim, a expectativa e a repercussão dos dados do IBGE são tomadas aqui como um sinal do peso socialmente atribuído à religião na sociedade brasileira contemporânea.

Tal proposta justifica-se, seguindo uma pista aberta por Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 1989), pela concepção de que não basta conhecer os números

censitários, mas para melhor interpretá-los, é preciso refletir criticamente sobre o interesse em produzi-los e divulgá-los e sobre o alcance que eles possam ter. Para isso, pretendo retomar algumas ideias já presentes em trabalhos anteriores (Menezes, 2012a; 2012b; 2013) incorporando, no entanto, novos argumentos surgidos ao longo do (já longo) caminho de debates sobre o tema[3].

CENSO: DESCRIÇÃO E PRESCRIÇÃO

O ponto de partida da reflexão aqui desenvolvida é a constatação de que o Estado brasileiro é laico, portanto, não é óbvio nem natural que um instituto governamental nacional use financiamento público para a contagem do pertencimento religioso de seus cidadãos. Como nos lembra Clara Mafra (2013), nem todos os Estados Nacionais contam sua população a partir de variáveis religiosas: há países como os Estados Unidos e a França que, por considerarem o Estado laico e a religião, assunto de foro íntimo e/ou de garantia de liberdades individuais, não admitem que se produza um mapeamento de cidadãos a partir da categoria religião. Seja para que o Estado não tenha esse gasto, seja para que ele não detenha esse conhecimento, o fato é que há países que não perguntam sobre religião em seus censos oficias.

Numa posição radicalmente oposta, como Kertzer e Arel (2008) demonstram, há Estados que não apenas produzem dados censitários sobre religião, mas que os utilizam na distribuição de cargos governamentais, como no caso do Líbano, país organizado a partir de uma forma de consorciação na qual os postos mais altos do governo são proporcionalmente reservados para representantes de certas comunidades religiosas[4].

No caso brasileiro, e mesmo após a instauração de uma república laica, a religião é uma categoria dos censos desde 1872 (salvo em 1920 e 1930), ainda que com as variações de classificação apontadas por Procópio Camargo (1984). Os cientistas sociais começam a se apropriar desses dados para apontar mudanças no campo das religiões a partir dos anos 1970 (em Camargoet al., 1973). Nessa década, notou-se uma redução discreta no número de católicos, com o crescimento de "espíritas e protestantes", como assinalou Procópio Camargo (Camargo et al. 1973), ou de "pentecostais e umbandistas", como propuseram Peter Fry e Gary Howe (1975), uma mudança religiosa que foi interpretada a partir de uma perspectiva até certo ponto funcional, de refazimento da tessitura de laços sociais em uma sociedade que se urbanizava e modernizava a largos passos. Como uma espécie de contrabalanço da modernidade, à religião, isto é, aos novos pertencimentos religiosos, caberia o papel de atender às carências de uma população marcada pela transformação radical das condições de vida, por um "milagre econômico" que gerara uma industrialização crescente, pelo êxodo rural–urbano. Para esses autores, o catolicismo, tradicional modalidade religiosa da sociedade brasileira, estaria sendo trocado por formas de pertencimento religioso mais adequadas ao desafio do urbano, da sociedade de classes, da identidade individual no mundo moderno, por serem capazes de

POPULAÇÃO RESIDENTE, POR RELIGIÃO – BRASIL 1980 - 2010 (%)

	1980	1991	2000	2010
CATÓLICOSROMANOS	89,0	83,3	73,6	64,6
EVANGÉLICOS	6,6	9,0	15,4	22,2
ESPÍRITAS	0,7	1,1	1,3	2,0
UMBANDA E CANDOMBLÉ	0,6	0,4	0,3	0,3
OUTRASRELIGIOSIDADES	1,5	1,4	1,8	2,9
SEMRELIGIÃO	1,6	4,8	7,4	8,0

Fonte: IBGE, Censos 1980; 1991; 2000; 2010.

3. Além de nos artigos citados, minhas reflexões aqui trazidas foram amadurecidas em discussões promovidas pelo ISER, pelo ISER Assessoria e pela Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, entidades as quais agradeço.

4. Os mesmos autores assinalam que esse uso dos dados é sustentado por um censo de 1932, ainda na época da ocupação francesa (1920-1943), quando 54% da população eram cristãos, e 46%, muçulmanos. Esses resultados têm sido contestados desde então, pois favoreceriam grupos cristãos, numa situação que provavelmente se alterou muito desde então. Mas, curiosa ou sintomaticamente, justamente por conta de seu uso político, até 2008 não se havia conseguido aplicar um novo censo no país, sob pena de provocar instabilidade (Kertzer; Arel, 2008).

refazer grupos e teias de solidariedade e fornecer sentido em situações de anomia e desfiliação.

Nas décadas seguintes, essas chaves de leitura, ou ao menos seus prognósticos, foram colocadas em suspenso, pois, a partir dos anos 1980, a transformação das religiões do Brasil acelera-se, complexifica-se e muda de sentido. Avança a diminuição de católicos, há um veloz crescimento do segmento evangélico; mas os espíritas deixam de crescer tanto, e há uma redução percentual da umbanda, embora com um pequeno aumento de membros do candomblé. Cresce também o número dos que se declaram sem religião, a ponto desta categoria se tornar a terceira no universo religioso do país.

e o crescimento dos evangélicos pentecostais, apesarda novidade do decréscimo de católicos, não apenas em números percentuais (de 73,6% em 2000 para 64, 6% em 2010), mas, absolutos (de 124.976.912 em 2000 para 123.280.172 em 2010).Também o crescimento dos "sem religião", ainda que em velocidade menor do que das últimas décadas, foi percebido numa linha de continuidade com as mudanças em curso[6]. E como mudança inesperada no campo pentecostal, acolheu-se o decréscimo de membros da Igreja Universal do Reino de Deus, paralelo ao crescimento maior da Assembleia de Deus, também inesperado. Assinalo que esse deslizamento envolve, respectivamente e para além de diferenças teológicas e

O DESTAQUE AO DECRÉSCIMO MASSIVO DE CATÓLICOS, A DIMINUIÇÃO OU O BAIXO CRESCIMENTO DE RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS, A POSSIBILIDADE DE HAVER UM GRANDE NÚMERO DE PESSOAS SEM RELIGIÃO E O FLORESCIMENTO DE FORMAS DE VIVÊNCIA CRISTÃ RELATIVAMENTE RECENTES NO PAÍS APONTAM PARA UM CONJUNTO DE QUESTÕES QUE SUBJAZEM À ANÁLISE DOS NÚMEROS DO CENSO. O QUE PARECE ESTAR EM JOGO (...) É A NOÇÃO DE QUE AS MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO PODEM ESTAR RECONFIGURANDO A CARA DO PAÍS.

E mesmo que em percentuais censitários pequenos, novas identidades religiosas se fazem presentes de maneira crescente no cenário nacional[5]. Portanto, se o que estava em jogo nas transformações de pertencimento religioso era o atendimento de necessidades diante de processos de modernização, ficou evidente que algumas mudanças religiosas eram privilegiadas em relação a outras, ainda que configurações inusitadas tenham aparecido, o que de certa maneira colocava em xeque o modelo interpretativo. Esse é o quadro de transformações entre os anos 1980 e 2010, que as panorâmicas dos censos sucessivos tornaram perceptível.

Por causa do acompanhamento atento à dinâmica de transformações, alguns dados do Censo 2010 foram recebidos como "mudanças esperadas", como o decréscimo do catolicismo

litúrgicas entre ambas, uma igreja de modelo hierárquico, centralizado e episcopal e uma igreja de modelo mais congregacional, capilar e deliberativo, o que nos impediria de tratar os evangélicos, mesmo os pentecostais, num bloco unívoco, e nos obrigaria a considerar as diferentes modalidades de agregação e pertencimento compreendidas por essa identidade religiosa (Ver Menezes, 2012: 10. Para uma análise desse conjunto de dados de forma mais complexa, ver Teixeira; Menezes, 2013).

Mas o destaque ao decréscimo massivo de católicos, a diminuição ou o baixo crescimento de religiões de matrizes africanas, a possibilidade de haver um grande número de pessoas sem religião e o florescimento de formas de vivência cristã relativamente recentes no país apontam para um conjunto de questões que subjazem à análise dos números

5. Um exemplo dessa diversidade pode ser identificado com clareza na vigília inter-religiosa que marcou a Eco-92, a conferência do meio ambiente da ONU, realizada no Rio de Janeiro. Para essa vigília, as organizações não governamentais responsáveis lançaram uma convocatória, que resultou na participação dos seguintes grupos: Judaísmo; Espírita; Catolicismo; Santo Daime; Kaiowá (indígena); Candomblé; Ananda Marga; Bioarquitetura do sagrado; Evangélicos; Muçulmanos; Ciranda de Luz; Umbanda; Hinduísmo (GuinanaMandiram e Ordem Rama Krishna); Umbanda estudos espíritas; Luteranos; Budismo do Japão (riskhokosei-kai); Budismo tibetano, Zen Budismo e Theravada; Hare-Krishna; Igreja Messiânica; Baha'i, Movimento Sathya Sai Baba; Brahma Kumaris; Grande Fraternidade Branca. Todos esses grupos possuíam representação na cidade do Rio de Janeiro, com adeptos brasileiros (Brandão, 1993).

6. Os "sem religião" vinham crescendo desde a década de 1980, em percentuais consideráveis: eram 0,8 %, em 1970, dobrando em 1980 (1,6%), tornando-se três vezes maiores em 1991 (4,8%), e novamente quase dobrando em 2000 (7,3%). Em 2010, esse bloco aumentou mais uma vez, chegando à taxa de 8,0% da população e permanecendo como a terceira categoria no universo religioso do país (bem acima da quarta colocada, a categoria espírita, com 2,0%). A desaceleração de seu crescimento demonstraria de forma exemplar os limites do exercício de "futurologias" a partir de um censo: nas análises do Censo 2000, houve alguns prognósticos de que eles cresceriam num ritmo igual ou maior ao dos pentecostais, e que este crescimento estaria relacionado a uma mudança mais profunda no processo de construção de identidades e pertencimentos religiosos no Brasil, hipótese que em 2010 não se concretizou.

do censo. O que parece estar em jogo nessas análises, que por vezes correm o risco de desembocar numa "sociologia de elevador" (ou seja, aquela que aponta quem sobe e quem desce e, a partir daí, tece considerações que extrapolam em muito o suporte empírico dos dados), é a noção de que as mudanças no campo religioso podem estar reconfigurando a cara do país. As perguntas básicas que norteiam a recepção dos números parecem ser: o Brasil ainda tem uma maioria católica ou vai se tornar um país evangélico? Em se tornando um país evangélico, esse evangelismo será pentecostal? Em se tornando um país evangélico pentecostal, as religiões de matrizes africanas desaparecerão? E quais as implicações para a política e a cultura nacionais, tradicionalmente associadas ao catolicismo e às religiões afro?

Ou seja, as transformações intensas que ocorrem desde os anos 1980 naquilo que alguns chamam de "o campo religioso brasileiro", e que envolve uma área nebulosa que abraçaria o conjunto de religiões, religiosidades, espiritualidades do país, colocam o senso comum sobre as especificidades brasileiras na lida com o sagrado em questão. Há uma espécie de mitologia nativa da constituição do país a partir das matrizes portuguesa, africana e indígena, que se reflete também no campo da religião, compondo determinadas representações que os brasileiros fazem deles mesmos, com a crença no sobrenatural fazendo parte de "nosso" *ethos* e de "nossa" visão de mundo. Haveria, assim, uma forma específica da brasilidade lidar com o sagrado, espécie de forma elementar da vida religiosa constitutiva do jeito de ser nacional. E são justamente essas representações do Brasil, ou seja, a ideia de uma associação entre povo, nação, cultura e religião que a dinâmica de transformações religiosas das últimas décadas está colocando em questão, o que faz com que o crescimento pentecostal seja tratado por alguns, como bem formulou o antropólogo Pierre Sanchis, como um "repto" à cultura católico-brasileira (Sanchis, 1994).

Em estudos sucessivos[7], Pierre Sanchis tem chamado a atenção para o lugar das religiões nas representações sobre o Brasil. Segundo Sanchis, houve um tempo em que parecia haver uma correspondência inescapável entre a religião católica e a sociedade e cultura brasileiras. Nessa concepção, o processo histórico de formação do país, em que a Igreja Católica teve um papel fundamental, teria marcado indelevelmente as formas de organização e de pensamento da vida nacional. No entanto, este autor destaca ainda a manipulação ideológica dessa construção:

> Sabe-se como o catolicismo foi identificado juridicamente com a entidade Brasil, desde o início da colonização pelas autoridades políticas, que necessitavam de um cimento social para o empreendimento colonial. Sabe-se também como, no decorrer dos séculos, elaborou-se do lado da Igreja uma ideologia do Brasil essencialmente e sociogeneticamente "católico", ideologia que assegurava à estrutura eclesiástica um lugar central no mundo da "Pátria", permitindo-lhe reivindicar legitimamente um papel correspondente nos meios políticos da "Nação" (Sanchis, 1997: 29).

A cada década, um novo censo traz consigo a tensão de apresentar uma imagem do país que pode nos surpreender e com a qual precisaremos nos acostumar e tentar interpretar. É como se a dinâmica de transformações do universo religioso estivesse continuamente redefinindo a cara do Brasil, ao redesenhar os contornos do pertencimento religioso de seu povo. O censo tem funcionado, assim, como uma espécie de espelho da nação, em que nos miramos a cada década, para ver se (ainda) nos reconhecemos.

UM INSTRUMENTO DE CONTAGEM E SEUS LIMITES

O jogo de espelhos que se forma entre a sociedade e o censo, porém, tem problemas, pois nem sempre aquilo que se gostaria de ver consegue ser mostrado. É preciso estar atento aos riscos da apropriação desse instrumento metodológico para subsidiar

7. Refiro-me aqui aos textos de Pierre Sanchis presentes nas referências bibliográficas deste artigo (Sanchis, 1994; 1997; 2001; 2008).

interpretações mais profundas sobre a dinâmica da vida religiosa do país: "o Censo é uma fotografia da autodeclaração religiosa em determinado contexto: ele não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas nos ajuda a visualizar as macrolinhas das transformações de uma década" (Menezes, 2012:10).

Como um instrumento de análise, o censo é incapaz de capturar movimentos finos, pois, para gerar visões em escala nacional, opera a partir de conjuntos amplos, fixos e homogêneos e, para produzi-los, nivela, simplifica e demarca com nitidez posições que, no cotidiano, são marcadas por complexidade, variação e ambiguidade[8]. A pergunta enunciada por um recenseador não admite titubeios.

Além disso, apesar da aparência neutra de um mero instrumento de contagem em que os números falam por si mesmo, ou seja, de ser apenas uma apresentação numérica da população e/ou da riqueza e dos recursos de determinada área, país ou região, dentro de certas categorias, para a produção de conhecimento, com amparo da ciência estatística, um censo oculta dimensões bem mais complexas. Historicamente, tanto o censo como a estatística que lhe confere suporte surgiram no contexto da formação dos Estados Nacionais Modernos, servindo de alicerce à sua construção. Para que o Estado-Nação se consolidasse, era necessária uma visão categorizada, hierarquizada, de sua população e seus domínios, cuja leitura o censo, ao enquadrá-los em categorias pré-determinadas, permitiu (Kertzer; Arel, 2008; Anderson, 2009). E para tanto, o censo produziu uma escala singular de agrupamento de pessoas, através de um processo de simplificação e homogeneização: fez desaparecer formas de agregação intermediárias como família, vizinhança, associação, congregações religiosas, subsumindo as diferenças e as nuances evidentes no dia a dia em categorias mais genéricas, colocando indivíduos diante do Estado, a partir de determinados princípios classificatórios.

Isso quer dizer que a contagem aparentemente natural efetuada pelo censo é, na verdade, uma contagem interessada. O Estado conta com aquilo que considera importante e, para isso, deixa de lado certas características das pessoas, certos papéis sociais e certas modalidades de agregação, enfatizando outros. Nada é "óbvio" nessa forma de apresentação do povo de um país: quem será contado (os cidadãos, todos os moradores, também os estrangeiros, só os adultos, só os homens), o que será contado (pessoas, sexo, idade, raça, religião, riqueza, produção) e as formas de agrupamento dessas contagens são parâmetros que variaram e variam largamente no tempo e no espaço[9]. Se algumas categorias de classificação a partir das quais o censo opera - como sexo, idade, renda, local de residência, escolaridade – parecem autoevidentes, outras são menos, pois cumprem o papel de identidades culturais, como raça/cor, etnicidade e religião, e geralmente só passam a ser contadas quando começam a desempenhar papéis de identidades políticas, isto é, a canalizar demandas (Jung, 2008).

Sejam quais forem as categorias, as contagens corroboram o suposto de um Estado composto por indivíduos isolados, cujas características individuais se potencializam e adquirem consistência específica na escala da população. As categorias do censo produzem um efeito de reificação: se as identidades são construídas e contextuais, o censo as apresenta como reais. Se elas são fluidas, locais e circunstanciais, o censo as apresenta como gerais e substantivadas (Kertzer; Arel, 2008)[10]. Há, portanto, uma relação intrínseca entre censo e poder estatal: a finalidade primordial da contagem é subsidiar as ações do Estado. Diz explicitamente o manual do Censo 2010, produzido pelo IBGE para jornalistas:

> **Para que serve o Censo?**
>
> O Censo é a principal fonte de dados sobre a situação de vida da população nos municípios e localidades. São coletadas informações para a definição de políticas públicas em nível nacional, estadual e

8. Lembra o historiador Benedict Anderson, quanto aos recenseadores coloniais, sua "paixão (...) por uma categorização exaustiva e inequívoca. Daí a intolerância deles diante de identificações múltiplas, politicamente 'travestidas', indistintas ou variáveis". (Anderson, 2009:229).

9. Analisando o papel do censo na relação entre os Estados Nacionais Modernos e suas colônias, Anderson (1983) demonstra que as categorias censitárias eram constantemente unificadas, separadas e recombinadas, e longe de expressarem princípios classificatórios inquestionáveis e universais, eram constantemente alteradas, ao sabor da conjuntura e dos interesses em jogo.

10. Michel Foucault, indo mais longe com a análise, afirma que as estatísticas, superando outras unidades de agrupamento significativas, como, por exemplo, a família, produziram um nível de realidade específica, a população, que permitiu uma nova forma de exercício do poder, o poder disciplinar (FOUCAULT, 1979, 2007). Para Foucault, a população é uma ideia e uma realidade absolutamente moderna, em relação ao funcionamento do poder político, mas também em relação ao conhecimento e à teoria política anterior ao século XVIII (FOUCAULT, 2007).

municipal. Os resultados do Censo também ajudam a iniciativa privada a tomar decisões sobre investimentos. Além disso, a partir deles, é possível acompanhar o crescimento, a distribuição geográfica e a evolução de outras características da população ao longo do tempo.

Que políticas públicas podem ser geradas a partir dos resultados do Censo?

Através do Censo, o poder público pode identificar áreas de investimentos prioritárias em saúde, educação, habitação, saneamento básico, transporte, energia, programas de assistência à infância e à velhice. E também selecionar locais que necessitam de programas de estímulo ao crescimento econômico e desenvolvimento social.

O Censo interfere nos repasses de verbas públicas?

Ao contar a população, o Censo produz resultados que servem de parâmetro para saber quanto cada cidade receberá de repasse federal. São os resultados do Censo que fornecem as referências para as estimativas populacionais realizadas nos anos seguintes, com base nas quais o Tribunal de Contas da União (TCU) define as cotas do Fundo de Participação dos Estados e do Fundo de Participação dos Municípios. Além de fornecer informações imprescindíveis para a distribuição orçamentária das pastas da Educação, Cultura, Saúde e Infraestrutura, baseadas no número e distribuição da população.

O Censo interfere na representação política?

Sim. São os resultados do Censo que fornecem as referências para as estimativas populacionais, com base nas quais é definido o número de deputados federais, estaduais e vereadores de cada estado e município.

(IBGE, s/d:4-5)

Se uma série de ações do Estado são embasadas em dados censitários, o censo é uma contagem altamente qualificada e impactante, pois serve de suporte a essas ações. Por isso, é recorrente em determinados contextos sócio-históricos a recusa à resposta ao questionário do censo, ou a sua manipulação, pois se vê risco em fornecer ao Estado uma informação que pode se voltar contra os próprios cidadãos recenseados (Kertzer; Arel, 2008). Nesse sentido, compreende-se que o censo se torne um campo de disputas, não apenas por questões técnicas, mas porque tem um papel fundamental na representação e legitimação de grupos e no estabelecimento de políticas públicas (Kertzer; Arel, 2008).

Cabe-nos, então, proceder a dois caminhos de relativização dos dados censitários sobre religião: diante da especificidade do instrumento, que processos a contagem do censo deixa de fora, isto é, que inferências não podemos fazer a partir dele? E, num segundo eixo de questões, para quê os dados de religião estão sendo utilizados, isto é, a quem eles estão interessando?

O QUE O CENSO NÃO MOSTRA

A pergunta censitária, como foi dito, não admite titubeios. Sabe-se, no entanto, que no cotidiano o pertencimento religioso é uma coisa mais complexa. No universo das religiões, são diversos os graus de envolvimento e as formas de participação possíveis que o censo não captura: há aqueles que vão regularmente a cerimônias religiosas, isto é, que são praticantes, envolvendo-se nas estruturas organizativas ou nos processos de iniciação. Há os que vão apenas eventualmente a uma ou outra cerimônia. E, por fim, há os que procuram a religião apenas nos momentos solenes de sua vida pessoal e familiar – nascimentos, casamentos, mortes - ou em momentos de crise – doença, desemprego, etc, mantendo com o religioso uma relação de clientela.

O censo oculta também o tempo de adesão e, consequentemente, impossibilita a percepção de circulações de pessoas entre religiões que ocorram no intervalo de uma década. Mais ainda: o censo tem dificuldades no trato do pertencimento múltiplo, isto é, de pessoas que lidem simultaneamente com duas ou mais religiões. Ou mesmo com aqueles que, sendo adeptos de uma religião, colocam-se abertos a conhecer outras, seja por "curiosidade" (por um desejo de conhecer coisas novas), seja por "necessidade" (por estar buscando solução para um problema em que considera sua religião ineficaz),

seja por julgar que "todas elas têm coisas boas", e que por isso é possível combiná-las. E ainda com aqueles que realizam uma combinação singular de crenças e práticas de várias matrizes religiosas, constituindo, numa espécie de "bricolagem", "sua própria" religião.

Enfim, o censo não tem como classificar aqueles que definem suas práticas espirituais, místicas, reflexivas como sendo uma filosofia, uma fé, uma explicação, uma cosmologia, e não uma religião. A estes, e aos demais casos ambíguos acima citados, caberá, ao responder o questionário, reduzir sua experiência a uma das possíveis categorias religiosas existentes[11], sob pena de acabar agrupado em "outros", "indeterminados", ou a se incluir nas rubricas "sem religião", ou "sem declaração". As diversas formas de relacionamento com a religião que acabamos de citar, baseadas em Brandão (1993), estão, todas elas, presentes no cotidiano do Brasil atual, mas não aparecem no censo. Elas se tornam perceptíveis apenas ao olharmos para as religiões mais de perto, em pesquisas qualitativas, pelo ângulo da relação indivíduo-religião.

Também não aparecem no censo as relações que as religiões ou igrejas estabelecem entre si, pois estas não são suas unidades de análise. Sabemos que, entre elas, há aquelas abertas à conquista de mais adeptos, numa dinâmica concorrencial que envolve aperfeiçoamento de técnicas proselitistas; enquanto que há outras cuja doutrina defende o fechamento exclusivo a uma etnia, a um povo eleito. E há os segregacionismos, os fundamentalismos, o fechamento dos que consideram a sua religião como a forma exclusiva de chegar a Deus, de pessoas que tentam criar um mundo apartado, tratando os adeptos das outras religiões com reservas, com desdém ou até mesmo com violência, por considerá-los inferiores, ou errados, ou ignorantes, ou endemoniados. Vê-se, desde os anos 1980, o crescimento de "batalhas espirituais" e da intolerância religiosa (Teixeira; Menezes, 2006). Mas nada disso é visível através do censo.

A incapacidade de o censo capturar dinâmicas mais finas tem sido discutida, no sentido de procurar lhe conferir maior qualidade. Para alguns, o problema estaria nas condições técnicas (insuficientes) do instrumento. Os dados de religião se baseiam em apenas uma pergunta, aberta – "qual a sua religião ou seu culto"? -, a qual está contida somente no questionário completo, que é aplicado seletivamente, e não em todos os domicílios[12]. Quanto a isso, há sugestões para o desdobramento da pergunta em outras que ajudassem a lhe conferir maior precisão. Há, também, demandas de estender sua aplicação à totalidade dos domicílios visitados. Outras críticas técnicas referem-se ao treinamento insuficiente dos recenseadores para perceber as sutilezas do campo religioso e interpretar as respostas com mais acuidade. E ao fato de os descritores, isto é, as palavras que indexam a informação, serem pouco precisos.

O IBGE tem sido sensível às demandas por maior rigor e transparência dos dados, o que pode ser demonstrado através da parceria que estabeleceu com uma organização não governamental nacionalmente reconhecida no campo dos estudos da religião, o Instituto de Estudos da Religião (ISER), para auxílio no tabelamento dos dados; pareceria que, apesar de envolver uma assimetria considerável, se renova há três censos (Ver sobre o tema CAMURÇA, 2013). Outro exemplo da sensibilidade do órgão público a demandas de melhoria da qualidade dos dados está na apresentação, neste censo, do bloco dos "sem religião" com matizes internos, isto é, subdivido nas categorias "sem religião", "ateus" e "agnósticos"; e na abertura à possibilidade de registro de duplo pertencimento. Tratava-se de antigas demandas dos pesquisadores para tentar identificar, através do censo, os movimentos de trânsito e o "caráter múltiplo" do pertencimento religioso nacional, que já mencionamos[13]. Curiosamente, duas

11. Embora saibamos que se trata de uma pergunta aberta, as respostas a ela são posteriormente enquadradas pelos pesquisadores do IBGE em determinados descritores. Portanto, é preciso que haja um mínimo de evidência para uma resposta ser tabulada e não cair em rubricas como "outras", ou "indeterminada".

12. O IBGE aplica dois tipos de questionário: o básico, na maioria dos domicílios, e o completo, a uma amostra de 11% deles. E apenas no completo aparece a questão sobre religião.

tentativas que não funcionaram, ou ao menos, não do modo esperado. De qualquer forma, ao IBGE, sempre é possível jogar com duas ponderações: o que o censo perde em sutileza, ganha em amplitude; e qualquer mudança tem que ser feita levando em consideração as séries históricas, sob pena de, ao inovar, perder possibilidades de comparação com as categorias do passado[14].

Outras críticas à incapacidade de captura do censo não focalizam propriamente o instrumento, mas sim os entrevistados. O baixo percentual de religiões afro-brasileiras, como umbanda e candomblé, ou mesmo dos espíritas, é considerado um problema de recusa de declaração do "verdadeiro" pertencimento religioso, provocando distorções. Essas recusas estariam associadas a um histórico de perseguições e preconceitos sofridos pelos adeptos dessas crenças e práticas num país em que até 1889 o catolicismo era religião oficial do Estado, e que mesmo depois do advento republicano, teve dificuldade em acolher práticas de matriz africana como verdadeiras religiões. Mas, por outro lado, é preciso indagar se os recenseadores (bem como os pesquisadores e alguns agentes religiosos) estão a tratar como religião aquilo que, do ponto de vista "nativo", recebe outros qualificativos. Ou se a questão clássica do sincretismo envolve um pluralismo identitário mais amplo e mais simbiótico, a ponto de qualquer demarcação exclusivista carecer de significado.

Concordando grandemente com as críticas e os esforços para melhorar a qualidade dos números do censo, gostaria, no entanto, de trazer à discussão alguns elementos que nos permitam pensar nas dimensões políticas da contagem das religiões pelo Estado.

OS USOS DO CENSO

Nota-se a partir dos anos 1980, tanto pelas transformações do campo religioso que já citamos, como por um maior esforço em manter e aperfeiçoar os dados (Camargo, 1984), ou ainda pelo retorno do país à normalidade democrática, procurando atender às demandas de coletividades definidas por múltiplas identidades, que os dados religiosos do censo têm sido utilizados na esfera pública de diversas maneiras, não só pelos pesquisadores do tema.

Os dados de religião entram em disputas internas ao campo religioso, quando a diminuição de membros de determinadas igrejas ou denominações é interpretada como resultado de equívocos pastorais ou teológicos, em trocas de acusações entre as igrejas, ou mesmo entre correntes de uma mesma igreja (ver exemplos em Camurça, 2013).

OS NÚMEROS DO CENSO, PORTANTO, PROVOCAM EFEITOS MUITO ALÉM DO CAMPO DO CONHECIMENTO, INFLUINDO NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES CULTURAIS E POLÍTICAS, NO DESENVOLVIMENTO DE POLÍTICAS PÚBLICAS, NO ESTABELECIMENTO DE ALIANÇAS PARTIDÁRIAS, ENFIM, EM TODO UM CONJUNTO DE DINÂMICAS SOCIAIS

Por outro lado, o crescimento de certos grupos provoca críticas à ingenuidade ou à ignorância das pessoas, que estariam sendo manipuladas através de técnicas proselitistas e de ocupação da mídia e do espaço público – condenações que muitas vezes acobertam ou acompanham a incorporação desses mesmos modelos de atuação pelos próprios críticos[15].

Os dados do censo têm também embasado mobilizações das igrejas e outras entidades religiosas diante do Estado, em demandas por participação em políticas sociais e culturais, pela presença em conselhos representativos da sociedade civil, pela obtenção de recursos ou isenções para o desenvolvimento de ações sociais, seja em parcerias com o poder público, seja executando funções públicas por delegação. Têm motivado também a formação de alianças político-eleitorais, em que lideranças religiosas

13. Acredita-se que nos *sem religião* há, além de ateus e agnósticos, parcelas de pessoas em trânsito entre religiões ou entre igrejas, e aquelas que compõem seu próprio panteão, em espiritualidades mais pessoais. Quanto ao duplo ou triplo pertencimento, trata-se de uma tentativa de evidenciar aquilo que a maioria acredita ser uma característica "nacional", o "poliglotismo" religioso, ou a capacidade de identificar-se com várias religiões simultaneamente (Ver um exemplo dessa posição em FERNANDES, 1988).

14. Embora Cândido Procópio Camargo tenha relativizado o alcance das séries históricas, ao assinalar uma grande variação, até o censo de 1980, nas classificações das religiões existentes no país. Afirma este autor que "os resultados de vários censos, na realidade, menos representam a composição religiosa da população, como evidenciam a hegemonia do catolicismo" (CAMARGO, 1984: 215).

15. Ver a respeito, discussões sobre a política de santuarização da Igreja Católica em Menezes, 2009; 2012a. Para disputas entre evangélicos e afro-brasileiros, ver Almeida, 2009; Silva, 2006.

são estimuladas ou a se candidatarem, ou a manifestarem publicamente seu apoio a determinado candidato, tornando-se, em contrapartida, membros de governos em caso de eleições bem sucedidas.

Chamo a atenção para esses tópicos porque acredito ser preciso levá-los em consideração em qualquer discussão de uma maior presença da religião no censo. Se o censo é uma instância legitimadora de identidades, vemos que contar religião significa dar algum tipo de magnitude a esse dado, e que a legitimidade obtida pode ser usada de diferentes maneiras.

Meu objetivo, no entanto, não é denunciar lutas sociais travadas com ajuda do censo, ou desqualificar as demandas pela melhoria da qualidade dos dados. Pelo contrário. Meu objetivo é demonstrar a espessura do campo de interesses que se articula em torno dos números. Tomando como ponto de partida o interesse crescente manifesto em vários segmentos sociais por esses dados, procurei estabelecer relações entre esse interesse ao peso que determinadas religiões ou forma de expressão de religiosidades têm na construção de representações do Brasil, num imbricamento entre religião, cultura e sociedade que a dinâmica de transformações das últimas décadas pode estar reconfigurando, ou colocando em questão. Depois, procurei atentar para os limites de captura de movimentos religiosos por parte do censo, e de que forma esses limites estariam relacionados a problemas técnicos (que poderiam ser aperfeiçoados) ou a características específicas do instrumento (o que demandaria sua combinação com outras estratégias de pesquisa). Procurei introduzir alguns elementos políticos na análise, relacionados tanto às "dificuldades" dos entrevistados auto-declararem sua religião; como às peculiaridades do censo, enquanto uma ferramenta de auxílio da governança do Estado.

Quanto à religião, afirmei que seus números trazem implicações tanto para relações internas ao universo das religiões (intra e inter-religiosas), como também entre esse universo e outros domínios da vida social. Os números do censo, portanto, provocam efeitos muito além do campo do conhecimento, influindo na construção de identidades culturais e políticas, no desenvolvimento de políticas públicas, no estabelecimento de alianças partidárias, enfim, em todo um conjunto de dinâmicas sociais que acima já mencionamos.

No entanto, as referências críticas ao censo, tanto minhas, como de outras pessoas citadas, mesmo quando apontam para seus defeitos e limites, permanecem lhe atribuindo a capacidade de produzir uma "imagem de comunidade" única e singular, afinal trata-se de uma construção em escala nacional (Anderson, 2009), e, portanto, reconhecem a importância do censo.

Nesse sentido, o desafio que se coloca, para um Estado que se pretenda democrático e plural, é o de como utilizar este instrumento, o censo, de forma que ele não sirva apenas para o exercício de controle, mas que seja uma ferramenta de apoio efetivo na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Quanto à sociedade civil e suas organizações, coloca-se (da mesma forma que para outras peças de governo como, por exemplo, o orçamento público), o desafio de construir canais de participação nos processos de elaboração dos parâmetros e de divulgação dos resultados. Isso porque sabemos que os números em questão não são inertes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ANDERSON, Benedict. "Censo, mapa, museu" In: _____. *Comunidades Imaginadas*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 226-255. (1ª. Reimpressão)

BOURDIEU, Pierre. "Introdução a uma sociologia reflexiva" In: _____. *O poder*

simbólico. Lisboa: Bertrand, RJ: Difel, 1989, p. 17-58.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. "As muitas moradas" In: BEOZZO, José Oscar. *Curso de Verão VII*. São Paulo: Paulus, 1993, pp. 77-106.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. "A categoria 'religião' em censos brasileiros" In: ABEP. *Censos, consensos, contra-sensos*. São Paulo: ABEP, 1984, pp. 215-22.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de et alii. *Católicos, protestantes, espíritas.* Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. "O Brasil religioso que emerge do censo 2010: consolidações, tendências e perplexidades ». In : TEIXEIRA, F., MENEZES, *R.Religiões em Movimento : o Censo de 2010.* Petrópolis: Vozes, 2013, 63-87.

FERNANDES, Rubem César. «Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!». In: SACHS, V. et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 85-111.

FOUCAULT, Michel. "A governamentalidade". In: MACHADO, R. (org.). *Microfísica do poder*. Graal: São Paulo, 1979, pp. 277-293.

_____. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78.* Editadapor Michel Senellart.London: Palgrave Macmillan, 2007.

FRY, Peter; HOWE, Gary. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". *Debate e Crítica*, (6): 75-94, 1975, julho.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE) – COORDENAÇÃO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. *Guia do Censo 2010 para jornalistas.* s/l, s/d. Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/pdf/Guia_do_censo2010.pdf. Acesso em 27/11/2012.

JUNG, Courtney. "Race, Ethnicity, Religion" In: GOODIN, R., E., TILLY, C.. *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 360-375.

KERTZER, David I., AREL, Dominique. "Population Composition as an Object of Political Struggle" In: GOODIN, R. E., TILLY, C. *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis.* Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 664-677.

MAFRA, Clara. "O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas". In: TEIXEIRA, F.; MENEZES. R. *Religiões em Movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 37-47.

MENEZES, Renata de Castro. "O sagrado, o convento e a cidade". In: MAFRA, C.; ALMEIDA, R. (Org.). *Religiões e Cidade: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009, p. 93-109.

_____. 2012ª. "Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional" (entrevista) *IHU On-Line. Revista do Instituto HumanitasUnisinos*. Ano XII, (400), agosto de 2012, pp. 10-13, download em http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao400.pdf, capturado em 14/09/2012.

_____. "Aquela que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida". *Comunicações do ISER*, v. 31, p. 74-85, 2012b.

_____. "Às margens do Censo 2010: Expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião". In: TEIXEIRA, F..; MENEZES, R. (Org.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 340-360.

SANCHIS, Pierre. "As religiões dos brasileiros". *Horizonte*, 1 (2): 28-43, 1997.

_____. "O repto pentecostal à cultura católico-brasileira".In: ANTONIAZZI, A. (org). *Nem Anjos, nem demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, pp. 34-63, 1994.

_____. "Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro". In:_____. (Org.). *Fiéis e cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001,

_____. "Cultura brasileira e religião... passado e atualidade..." *Cadernos do CERU*, série 2, 19 (2): 71-92,2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "Transes em Trânsito: Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras". In: TEIXEIRA, F., MENEZES, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 207-228.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____.*Religiões em Movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

ENSINO RELIGIOSO NO RIO DE JANEIRO:

UM BOM CASO PARA SE PENSAR RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS E AS RELAÇÕES ENTRE ESTADO E IGREJA[1]

SANDRA DE SÁ CARNEIRO

1. Uma versão provisória deste texto foi originalmente apresentada na mesa redonda *Direitos Humanos e Religião: o papel do Estado*,durante a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20), em 15 de junho de 2012, Cúpula dos Povos, Aterro do Flamengo.

2. Antropóloga, professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais do IFCH/UERJ.

Primeiramente, eu gostaria de agradecer o convite feito pelo ISER para participar desta mesa[2], particularmente à Christina Vital e Renata Menezes. É sempre um prazer e uma honra participar de debates como este. Éuma honra, mas étambém um grande desafio, pois a proposta é discutir a questão dos direitos humanos, da religião e do papel do Estado. Como os temas são abrangentes e bastante complexos, eu gostaria de esclarecer logo de início de que lugar eu estarei falando. Escolhi tomar a posição que me deixa mais à vontade, que é a da condição de antropóloga que tem se dedicado nos últimos anos a refletir sobre a relação entre religião e modernidade. Assim, quero apresentar algumas reflexões e inquietações que tenho feito a partir das pesquisas que tenho realizado sobre trânsito religioso, peregrinações modernas, interfaces entre turismo e religião e, particularmente, sobre o ensino religioso, tema que irei tratar mais adiante.

Quero iniciar afirmando, como o faz Sanchis (2001), que, em nosso tempo, o religioso se transforma, desloca-se, reconfigura-se. A religião na modernidade não se tornou "invisível", uma realidade meramente subjetiva, privatizando-se. Como lembra Geertz (2001), as questões religiosas, no mundo atual, se movem em direção ao centro da vida social e política. Atualmente, a chamada "luta religiosa" refere-se, quase sempre, a ocorrências bastante externas, a processos ao ar livre que acontecem em praça pública – choques em vielas, audiências em tribunais superiores. Desta forma, temos assistido a discussões em torno de políticas de imigração, problemas das minorias, currículos escolares, observância do sabá, xales para cobrir a cabeça e debates sobre o aborto. Não hánisso nada de particularmente privado, encoberto, talvez sub-reptício, mas, dificilmente, privado (GEERTZ, 2001).

Entendo que no Brasil, as relações entre Estado e religião ficam mais inteligíveis quando adotamos uma perspectiva histórica capaz de verificar as operações que produziram modalidades distintas desta presença – da religião, no espaço público.

Neste caso, o primeiro aspecto a ser destacado é o fato de que certas formas de presença da religião no espaço público não foram construídas por oposição àsecularização, mas, por assim dizer, no seu interior. Ou seja, foi no interior da ordem jurídica, em um Estado comprometido com os princípios da laicidade, que certas formas de presença da religião ocorreram. Ao problematizar essa situação, quero destacar não sóa complexidade do chamado campo religioso brasileiro, bem como a sua

plasticidade. Isto nos leva diretamente ao tema da laicidade, àreferência que ela assume nas sociedades ocidentais, e ànecessidade de qualificá-la e entendê-la no contexto da situação na qual emerge.

Entendo que as colocações de Asad podem nos ajudar a pensar esta situação, primeiro por sua crítica ferrenha às definições universalistas de religião e, em segundo lugar, por sua proposta de uma "antropologia do secularismo", na qual este éentendido como parte da modernidade (Asad, 2003). O objeto éexatamente a modernidade de raiz ocidental, concebida tanto como projeto que busca institucionalizar alguns princípios (secularismo ou laicidade, entre eles), quanto como conjunto de tecnologias que produzem "sensibilidades, estéticas e moralidades distintivas" (Asad, 2003:14). Nesse projeto e nessas tecnologias, o Estado-nação, e seu aparato legal, é um elemento crucial, percebido em seu papel de formador dos sujeitos-cidadãos.

Para Asad, "secular" e "religioso" constituem pares indissociáveis na modernidade, e o que é necessário é problematizar o religioso e o secular como categorias claramente diferenciadas e, investigar as condições nas quais essa diferenciação é afirmada e sustentada como tal (Asad, 2010).

Dentro desta perspectiva,épossível constatar acomodações de agentes religiosos em Estados seculares, mas também definições seculares do religioso, como o autor demonstra ao analisar alguns desenvolvimentos da controvérsia sobre o véu em escolas francesas, apontando a atribuição secular de motivações religiosas.

Defendo ainda que a noção de controvérsia proposta por Paula Montero (1999) também pode nos ajudar a repensar as questões anteriormente mencionadas. Próxima da ideia de mediação, ou de tradução, a de controvérsia ganha um estatuto metodológico importante, revelando-se mais produtiva do que a clássica definição de Bourdieu (2004) de campo religioso. Com efeito, tal concepção remete às dinâmicas em que atores sociais, códigos simbólicos e discursos – pertencentes, em princípio, a campos distintos – interagem para conferir visibilidade e legitimidade social a determinados temas e problemas.

Entendo, seguindo as perspectivas aqui apresentadas, que, ao invés de estudar o secular como um dado inerente à modernidade, o mais relevante seria buscar compreendê-lo como um ponto de vista, ou como vários pontos de vista que foram sendo construídos em diferentes estados-nação, associados às clivagens sociais e seus movimentos.

Em diferentes contextos, é bastante recorrente vermos referência à demarcação entre religião e política como esferas distintas. Por isso, situações nas quais se percebe que as fronteiras entre estas esferas estão tênues ou apagadas causam sempre a sensação de que algo está fora do lugar.

Como sabemos, o Brasil se afirma como um Estado laico, que reconhece a liberdade de crença e de culto em todas as suas constituições, menos na de 1934 e, ao mesmo tempo, adota o princípio da separação Igreja/Estado e da neutralidade do Estado frente às questões religiosas.

Contudo, no caso brasileiro, a reconfiguração do espaço público com a crescente participação religiosa trouxe de volta ao debate a temática da secularização e do caráter religioso e/ou secular do Estado e da sociedade. A validade e as limitações do emprego desse conceito ganharam relevância nos últimos anos também nos fóruns internacionais por motivos próximos aos que se apresentam atualmente no Brasil, a saber, novas formas de presença religiosa e o entrelaçamento cada vez mais intenso e visível desta com causas relacionadas à política, ao pluralismo religioso, aos direitos humanos, à intolerância e à emergência de demandas identitárias. Nesta medida, devemos nos ater nas clivagens, nas alianças, nos embricamentos e nas separações ou aproximações entre os domínios secular e religioso, em situações específicas.

Assim, quando comecei a me interessar pela discussão em torno da implantação do ensino religioso no estado do Rio de Janeiro, que adquiriu um caráter confessional, passei a problematizar tanto a noção de laicidade quanto as relações entre Estado e religião. Entendo que a presença do religioso na sociedade brasileira está sempre relacionada com os dispositivos estatais, apesar, ou por causa, da laicidade. Mas, quando falamos de laicidade no contexto brasileiro, sempre nos remetemos ao período republicano e sempre o temos como um marco, pois é quando se adota de modo assumido o princípio da separação entre Estado e igrejas. Em termos mais precisos, podemos dizer que équando se rompe, atécerto ponto, com o arranjo que oficializava e mantinha a Igreja Católica. Neste momento, o ensino é declarado leigo, os registros civis deixam de ser eclesiásticos, o casamento torna-se civil, os cemitérios são secularizados; ao mesmo tempo, incorporam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo religioso. Em termos mais globais, estou me referindo ao final do século XIX e à amplitude desse projeto de laicização que coloca o Brasil ao lado de outros países igualmente comprometidos com aqueles princípios. Dentro deste contexto, o que estava em jogo eram os dispositivos que configuravam a relação entre Estado e religião dentro das exigências da laicidade, partindo-se da constatação de que esse modelo não sóera adotado em muitas nações, mas que deveria ser seguido aqui. Naquele momento histórico havia muitos experimentos de laicidade, ou melhor, o princípio da laicidade era vivenciado de forma diferente nos contextos onde era experimentado.

Podemos dizer, grosso modo, que a liberdade de religião éconsiderada como um direito humano fundamental, sendo que esta liberdade incluiria também o direito de não seguir ou adotar nenhuma religião. O Estado brasileiro tem o dever constitucional de garantir a liberdade religiosa, uma vez que esta éum dos direitos fundamentais da humanidade, como consta na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), da qual o Brasil éum dos signatários. Contudo, o que éprevisto na constituição não assegura por si sóa sua aplicação.

Após 1948, uma série de atos, resoluções e medidas foram desenvolvidos para proteger o direito das minorias e, acima disso, garantir a igualdade de direitos, independentemente da orientação política, sexual ou religiosa. Assim, com a busca por um sistema de Direitos Humanos calcado na liberdade religiosa não mais fazia sentido o laicismo e, paulatinamente, este foi sendo transmutado pela laicidade, ou seja, a não interferência do Estado em questões religiosas e vice-versa. Havia, portanto, um novo cenário para o Estado e para a Igreja: a segunda tem total liberdade na sociedade, desde que não atue politicamente ou, tampouco, influa no poder decisório do Estado.

No contexto brasileiro, o que écerto éque a Igreja Católica teve um papel crucial na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano e que foi contrária à sua separação com o Estado. E, como jáfoi estudado por diferentes autores, seus líderes e representantes se empenharam na defesa do regime contrário ou de algum tipo de reconhecimento, por parte do Estado, da preeminência do catolicismo na constituição da nacionalidade.

Podemos dizer que tais empenhos foram, em parte, recompensados no texto da Constituição de 1934, no qual, por exemplo, o ensino religioso é permitido e o casamento religioso volta a ter validade civil; além disso, o princípio da separação é mediado pela possibilidade de "colaboração" entre Estado e religiões. Ou seja, a ideia de "colaboração" conferiu um fundamento constitucional para as possíveis aproximações entre Estado e religiões, o que, naquele momento histórico, traduziu as vitórias

conquistadas pela Igreja Católica. Na verdade, essa concepção veio a oficializar aproximações que já se faziam dentro do regime constitucional anterior – e desde seu início.

Como lembra Giumbelli (2008), o que é preciso destacar é a definição que se conferiu ao princípio da "liberdade religiosa". E, nesse caso, é importante colocar que a mesma Igreja Católica que foi contra a separação se colocou a favor da liberdade. Ao traduzir o princípio, estavam em jogo discussões sobre a autonomia jurídica das associações religiosas.

A lei de 1890 que produziu a separação entre Estado e Igreja Católica reconhecia a "todas as igrejas e confissões religiosas" "a personalidade jurídica para adquirirem os bens e os administrarem", mas "sob os limites postos pelas leis". Na Constituição de 1891, venceu a seguinte formulação, com o apoio das forças católicas: "Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publicamente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum"(art. 72 §3).

Mas o que estava em jogo neste debate jurídico? Era, principalmente, a definição sobre a autonomia jurídica das associações religiosas. De fato, construiu-se um fundamento jurídico para conferir personalidade aos coletivos religiosos, o que significava reconhecer sua existência e ação legais em várias esferas, sem nenhuma restrição específica aos seus atos civis.

Não se pode esquecer também que o ordenamento jurídico se construía de modo a regulamentar outras esferas, das quais – obedecendo a uma das expectativas da modernidade a que tal ordenamento aderia – a religião deveria estar ausente. Assim, um regime de poucas restrições e especificações sobre as associações religiosas, como queria a Igreja Católica, precisa ser entendido no quadro que articula uma expectativa de auto-regulação e uma regulação indireta do domínio religioso.

Desde que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996) incluiu o ensino religioso como disciplina de oferta obrigatória no currículo pleno de alunos do Ensino Fundamental das escolas públicas, uma pluralidade de modelos de ensino religioso foi implementado Brasil a fora. É através do debate público – que envolve agentes religiosos e laicos, alunos, professores e representantes do Estado – que podemos perceber que a presença da religião na escola serve como ponto de partida para entendermos as disputas e mudanças do campo religioso brasileiro, bem como o lugar da religião na esfera pública.

A RELIGIÃO, HOJE, NÃO ESTÁ CIRCUNSCRITA À VIDA PRIVADA COMO ALMEJAVA O MODELO REPUBLICANO DE SEPARAÇÃO ENTRE IGREJA E ESTADO, AO CONTRÁRIO, SE OBSERVA UMA EXPANSÃO DAS RELIGIÕES EM DIVERSOS DOMÍNIOS DO ESPAÇO PÚBLICO.

O ensino religioso faz parte do currículo de escolas públicas de Ensino Fundamental desde a Constituição Federal de 1988. O artigo referente àoferta obrigatória do ensino religioso prescreve que a matrícula é facultativa aos alunos, apesarde oferecida nos horários normais das escolas públicas. Depois de muita discussão em torno da presença do ensino religioso e da formação de um *lobby* promovido por representantes de instituições cristãs, o ensino religioso volta a ser tema do debate público, mas desta vez através da aprovação do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBN/1996) que trata desta questão. Mas, somente em 1997 este artigo foi reformulado fazendo constar a proibição do proselitismo em sala de aula, a responsabilidade do Estado na

contratação e pagamento dos professores e a participação de uma "entidade civil" composta por representantes de diversas religiões para servir de auxiliar das Secretarias de Educação na escolha dos conteúdos a serem ministrados pelos professores.

Assim, a partir de 1997, o ensino religioso é ressignificado, passando a ser entendido como parte integrante da construção de um novo cidadão e não apenas para formar ou confirmar um "fiel". Mas, a justificativa mais poderosa dada para a implantação do ensino religioso nas escolas públicas era a de contribuir para a formação de um novo cidadão e não para a criação de um fiel ligado à determinada confissão religiosa. Caberia ao ensino religioso enquanto disciplina incutir valores de fundo religioso, que possibilitassem o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e equilibrada, posto que representa um instrumento de controle social.

No Rio de Janeiro, onde foi aprovado o modelo confessional, é evidente que os valores morais que passaram a ser exaltados e transmitidos nas aulas de ensino religioso são valores morais vinculados a cada credo religioso do professor. Sendo que este "novo" professor de ensino religioso passou a ser contratado pelo Estado, através de concurso público, justamente por professar uma religião específica. O concurso promovido pelo governo estadual previa vagas específicas para católico, evangélico e outras religiões. Numa situação *sui generis* de sistema de "cotas" para religiosos.

Deste modo, como já destaquei em outro artigo (Carneiro, 2003), talvez esteja se impondo de forma difusa para certos segmentos populares, a partir de uma cultura religiosa que adquire cada vez mais importância, a ideia de que a religião na escola pública é importante e, talvez, seja a única fonte de moralidade existente na sociedade capaz de garantir o comportamento "correto" dos indivíduos na esfera pública. Daí a importância de tê-la como fundamento da ordem social e seus representantes presentes no espaço público.

A presença dessa disciplina nas escolas públicas se insere, portanto, em um movimento mais importante que é o do crescimento do religioso na esfera pública, que conduz à desprivatização ou publicização do religioso (Burity, 2001). A religião, hoje, não está circunscrita à vida privada como almejava o modelo republicano de separação entre Igreja e Estado, ao contrário, se observa uma expansão das religiões em diversos domínios do espaço público.

Recentemente, vimos ressurgir, na sociedade brasileira e, mais particularmente, no Rio de Janeiro, esse tema que envolve o Estado e a religião, através de uma questão que sempre foi delicada: a formação básica oferecida pelas escolas públicas e dirigida aos futuros cidadãos deve incluir ou não a dimensão religiosa? Dito em outros termos, o ensino religioso deve ser oferecido nas escolas públicas? Se sim, em que moldes? Se não, por quê? Em que medida a ideia de um Estado laico totalmente separado da esfera religiosa seria apenas um mito da república brasileira? Ou, em que medida as conquistas republicanas do Estado laico e da liberdade religiosa têm ainda lugar na sociedade brasileira?

O fato ocorrido no Rio de Janeiro, em 2000, se apresenta como um bom caso para pensarmos e atualizarmos a discussão sobre este assunto na contemporaneidade, na medida em que uma das suas consequências foi um intenso debate público que envolveu não só distintos atores sociais, como trouxe à tona as mudanças recentemente ocorridas no campo religioso e na relação entre as esferas pública e privada. Estou me referindo às discussões em torno da aprovação da lei estadual 3.459, promulgada em 14 de setembro de 2000, pelo então governador Anthony Garotinho. Foi essa lei que determinou a implantação do religioso confessional nas escolas públicas estaduais do Rio

3. O Rio de Janeiro foi a primeira unidade da federação a instituir o concurso para professores do ensino de religião na rede pública, bem como a transferir para as entidades religiosas o poder de credenciar e descredenciar esses docentes, delegando-lhes o poder de incluir ou excluir professores de seu quadro.

de Janeiro[3] e acabou provocando um amplo debate que envolveu atores sociais distintos que buscavam trazer para o centro das discussões as principais implicações decorrentes desse processo.

De fato, o oferecimento do ensino religioso nas escolas públicas não pode ser tratado simplesmente como mais um componente curricular. Por trás desse tema está encoberta uma série de questões bem mais amplas, como a que envolve a dialética entre secularização e laicidade no interior de contextos socioculturais específicos. Ou seja, tal fato nos remete a uma discussão que emerge da vida pública, desde a instauração da República: a que se refere aos distintos sentidos atribuídos à noção de laicidade do Estado (especificamente, o estatuto da religião na escola), bem como ao direito da liberdade religiosa garantido pela constituição brasileira.

Nessa medida, à guisa de conclusão, gostaríamos de levantar algumas indagações sobre certos pontos que merecem um tratamento mais minucioso.

a) A ideia de que o ensino religioso é um componente curricular importante porque integra a formação para a cidadania.

Do meu ponto de vista, essa questão, dependendo de seu entendimento, poderia sugerir o pressuposto de que uma pessoa "religiosa" seria melhor cidadã, em virtude de professar uma crença. Abre-se, assim, o flanco para o menosprezo dos que anunciam não cultivar qualquer "religião" e mesmo para a intolerância religiosa no ambiente escolar.

b) A ideia de que o ensino religioso se justificaria pela necessidade de propiciar formação moral para os alunos.

Se isto é válido, em que medida se estaria afirmando que o ensino religioso deve ser entendido como uma "religião civil", segundo a qual os "princípios e valores religiosos" seriam a base para consolidar a solidariedade social?

c) A escola pública hoje atende, majoritariamente, os alunos das classes populares e é para este público que se deve garantir o ensino religioso.

Nessa medida, a implantação do ensino religioso, enquanto política pública, não estaria colocando em questão a própria função social dessa escola? Dessa perspectiva, ao deixar que os professores do ensino religioso definam seus conteúdos de acordo com a religião que professam, a gestão ficaria sob a orientação das chamadas "denominações religiosas".

d) Os professores concursados para ministrar o ensino religioso no Rio de Janeiro precisaram ter o aval de alguma denominação religiosa.

A Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro vem promovendo alguns eventos e seminários como forma de capacitar os professores para o exercício de suas atividades em consonância com uma orientação mais geral. No entanto, como o ensino é confessional, os professores deveriam seguir a sua orientação religiosa. Como isso vem ocorrendo na vida cotidiana? Como os professores conciliam essa questão e como fazem com os alunos que pertencem a outras denominações, uma vez que sabemos que o número de professores de religião é muito aquém da demanda?

e) Como entender que a formação de professores do ensino religioso deve ser distinta da dos demais docentes do Ensino Fundamental?

Nesse caso, o dilema deriva de uma questão básica: no Rio de Janeiro, o ensino religioso foi entendido como formação religiosa. No entanto, a formação docente deve ser entendida como formação profissional, e não constitui formação religiosa.

f) Como avaliar o material didático que vem sendo elaborado pelas chamadas religiões institucionalizadas – como a Igreja Católica e as igrejas evangélicas, que puderam rapidamente confeccionar material didático para orientar seus professores?

Nesse caso, poderíamos dizer que o Estado estaria legitimando e reforçando a disputa do mercado religioso brasileiro.

g) A princípio, os valores éticos que fundamentam a formação para a cidadania aparecem definidos na Constituição Federal. São eles: soberania, cidadania, dignidade da pessoa humana, valores sociais do trabalho e da livre iniciativa, pluralismo político e liberdade religiosa.

No artigo 32 da LDB, fica estabelecido que tais valores devem determinar os conteúdos mínimos de todas as áreas do conhecimento, inclusive do ensino religioso. Seria, assim, com base nesses valores, que o Ensino Fundamental obrigatório deveria estruturar seu projeto político-pedagógico. Nesse caso, qual o lugar dos chamados valores ou princípios religiosos?

h) Uma das justificativas frequentemente acionadas por aqueles que defendem o ensino religioso confessional é a de que o Estado estaria assim respeitando a diversidade religiosa.

No entanto, o que gostaríamos de questionar é em que medida é possível atender à diversidade religiosa dentro da escola, estruturando o ensino religioso por credos, tendo em vista as atuais mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro. Dois pontos que se destacam são a diversificação de opções religiosas e o aumento significativo dos "sem religião".

Em suma, a discussão a respeito da escola pública está, pois, relacionada à tarefa de socialização que o Estado se atribui, o que este supõe como formação para o público que pretende atingir com vistas à integração de um segmento social específico – em sua maioria, jovens das classes populares – a um projeto mais amplo.

Com isso, fica relevada a importância de se discutir qual o projeto de sociedade e de nação que se encontra na base dessa discussão e qual é o papel que, nesse processo, está adquirindo a escola pública. Esse debate ébastante complexo e abarca uma série de questões que tanto dizem respeito às definições sobre o Estado, a religião e o espaço público, quanto ao cotidiano escolar, sobre as condições concretas em que este ensino vem sendo ministrado nas escolas, o que permanece como uma questão fundamental de pesquisa.

Em relação a este último aspecto, resultados preliminares de pesquisas e observações vêm indicando um comportamento que parece predominar entre os professores de ensino religioso em escolas estaduais no Rio de Janeiro. Apesar da diretriz recebida estar pautada na confessionalidade, existe uma preocupação por parte dos professores de ensino religioso em oferecer aos alunos (independente da religião professada) uma discussão mais ampla sobre alguns "valores", que entendem fazer parte da formação do cidadão.

Em tese, poderíamos dizer que a separação do Estado da religião pressupõe que o primeiro, ao separar-se juridicamente de determinado grupo religioso, promoveria a desmonopolização religiosa, eliminando, ou pelo menos minimizando, os privilégios facultados ao grupo religioso ao qual era aliado, garantindo, assim, a liberdade religiosa. Portanto, o quadro desse campo de disputa não é novo, sendo recorrente ao longo de nossa história. No entanto, ao se reatualizar, através da discussão da religião na escola, nos obriga a perguntar sobre a natureza atual desse debate, verificando em que circunstâncias e por meio de que projetos e objetivos reintroduzir o ensino religioso confessional se apresentou como importante para certos segmentos da sociedade fluminense.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Stanford University Press, 2003.

_____. "A construção da religião como uma categoria antropológica". *Cadernos*

de campo, nº 19. São Paulo: USP, 2010.

BOURDIEU, Pierre.Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BOURDIEU, Pierre; MICELLI, Sérgio (org.). 5 ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

BURITY, Joanildo A. "Religião e política na fronteira: desinstituconalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica". *Rever*. nº4, 2001. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/a_burity.htm.

CARNEIRO, Sandra de Sá. "Religião, política e educação no Rio de Janeiro". *Revista Rio de Janeiro.* UERJ, Rio de Janeiro, v. 13-14, 2004. GEERTZ, Clifford. *Uma nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELLI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo/Brasília: Anpocs/ Capes, 1999.

_____. "Talal asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz". *Cadernos de Campo*, 19. São Paulo: USP, 2010.

_____. "Controvérsias Religiosas e Esfera pública: repensando as religiões como discurso". In: *Religião e Sociedade*. vol.32, nº1. Rio de Janeiro, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. "A presença do religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil". In: *Religião e Sociedade*, vol. 28, nº2. Rio de Janeiro, 2008.

SANCHIS, Pierre. *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

RELIGIÃO E POLÍTICA:

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE CONFLITO E POSIÇÕES

PAULO VICTOR LEITE LOPES[1]

Tendo um ponto de partida diferente ao dos meus colegas de publicação que, em suas contribuições, partem de análises sócio-antropológicas de controvérsias, observando as respectivas críticas e justificações em seus diferentes campos, a minha comunicação, conservando o sentido de "uma comunicação" e a própria apresentação que deu origem à mesma[2], procura ter uma preocupação, na falta de uma palavra melhor, militante/ativista. Por essa razão, ao longo do texto, algumas colocações serão feitas na primeira pessoa, no singular e no plural, com o claro objetivo de me reconhecer e posicionar no interior desse(s) conflito(s).

Ao ser convidado para fazer a apresentação que trago aqui, foi sugerido que eu abordasse algumas questões relativas às dificuldades que as pautas feministas e LGBTs enfrentam hoje em dia. Como podemos acompanhar em nossas atividades de militância, nas leituras de jornais, estudos e mesmo em um cotidiano que se estende para além dessas dimensões, esse embarreramento, essa dificuldade de avançar, em geral, é justificado pela ação de forças religiosas, mais notadamente cristãs (católicos e evangélicos).

Antes de tratar da expressão mais clara desse conflito, é importante fazer algumas indicações para a melhor compreensão de nosso momento histórico. A origem comum e a íntima relação entre os fundamentos de uma ética, uma moral cristã e os valores daquilo que hoje chamamos de Direitos Humanos já foram amplamente abordadas por antropólogos, filósofos, juristas e teólogos. Se, por exemplo, nas questões relativas aos "direitos sociais" (trabalho, assistência social e à saúde, segurança alimentar etc.) essa relação pode parecer mais evidente, isso não significa, é claro, a ausência desses contatos/mediações em questões relativas aos direitos civis (liberdade de pensamento, credo, reunião etc.) e políticos (direitos de participação política etc.)[3].

Na história recente do Brasil, por exemplo, uma série de iniciativas de grupos cristãos ou ligados a essas instituições religiosas atuaram na defesa dos direitos humanos. Na Igreja Católica, podemos mencionar, por exemplo, ainda na primeira metade do século passado, as ações de Ação Católica Brasileira (e seus desmembramentos na Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Operária Católica (JOC) e na Juventude Universitária Católica (JUC)), mais tarde, a atuação de diversos religiosos e leigos durante a ditadura militar e o lugar das Comunidades Eclesiais de Base com o seu trabalho de politização, como o nome diz, na "base";

1. Cientista Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2. Esta comunicação teve origem em minha participação na mesa *Direitos Humanos e Religião: O Papel do Estado*, coordenada por Christina Vital (UFF) na Conferência Internacional Rio+20, sendo parte de um ciclo de encontros promovido por ela e por Renata Menezes (UFRJ), ambas coordenadoras dessa edição da Comunicações do ISER. Algumas reflexões aqui apresentadas são fruto da pesquisa que deu origem ao livro *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*, de Christina Vital e Paulo Victor Leite Lopes, editado pelo ISER/Fundação Heinrich Böll em 2013.

3. Vale destacar que esses últimos, inclusive, são/foram constitutivos para o pluralismo religioso que hoje observamos.

entre os evangélicos, ainda que mais timidamente, também se observou a atuação de algumas destacadas lideranças durante a ditadura, mas também um intenso trabalho de questionamento social realizado por pentecostais, como etnografado por Regina Novaes (1985). A indicação desses temas/eventos onde religião e direitos humanos caminham juntos, lado a lado, não tem a intenção, é claro, de apagar todos os outros temas e momentos de conflito. Contudo, em alguns desses campos de maior tensão, em outros campos de disputa, é possível aprofundar um pouco mais o nosso olhar e, consequentemente, conferir maior complexidade à nossa compreensão.

Hoje em dia, podemos considerar que as tensões do religioso se apresentam/se expressam, mais notadamente, na esfera pública, com temas relativos à moral comportamental, familiar e sexual e, de algum modo, no outro tema que também enfrentamos aqui, a relação desses grupos com a política partidária/institucional e o Estado – contudo, ainda nesses casos, é na interface com "os direitos sexuais e reprodutivos" que parece "ser mais polêmico". É verdade, como destacam Carneiro (2004), Giumbelli (2011b), Mafra (2011), Sant'Anna (2013), Menezes (2012), Vital da Cunha (prelo), entre outros, que na "educação religiosa (confessional)", nas "políticas culturais", nos sentidos de "patrimônio" e "memória", assim como nas concessões públicas de rádio e televisão, ocorrem intensos debates acerca da legitimidade desses sujeitos em suas reivindicações e direitos. Contudo, ainda que esses episódios possam provocar grande controvérsia pública, há um contínuo, no que se refere às pautas feministas e LGBTs, que produz um maior tensionamento independente de eventos específicos[4].

A indicação disso, contudo, não deve nublar outros agenciamentos presentes no interior desses segmentos religiosos. Grupos como "Católicas pelos Direitos de Decidir" – que tem sua atuação focada no direito das mulheres e, entre outras coisas, se diferencia do discurso oficial católico ao defender a descriminalização do aborto – e o "Diversidade Católica" – que adota uma postura mais "progressista", "inclusiva", com relação à diversidade sexual – questionam a partir do catolicismo um discurso mais "conservador". Do mesmo modo, grupos de teólogas feministas, igrejas inclusivas (como a Igreja ICM Betel no Rio de Janeiro) e algumas igrejas históricas produzem questionamento similar das leituras hegemônicas a respeito das temáticas que, hoje, chamamos de direitos sexuais e reprodutivos – temas relativos ao aborto, homossexualidades, travestilidades, reprodução assistida, planejamento familiar, entre outros. Assim, é possível indicar e reconhecer algumas minoritárias possibilidades de reação a partir do próprio discurso religioso cristão.

DEVEMOS LEMBRAR A PRÓPRIA EXISTÊNCIA DE UM HIATO, DE UM DISTANCIAMENTO, ENTRE AS ESFERAS DE COMANDO, COMPOSTA PELOS LÍDERES, PASTORES, BISPOS E MISSIONÁRIOS, E A BASE, FORMADA PELOS FIÉIS. ISTO É, ENTRE AS NORMAS, OS DOGMAS, SEUS CRIADORES E AQUELES A QUEM ESSAS REGRAS DESEJAM/DEVEM ATINGIR,

Além disso, devemos lembrar a própria existência de um hiato, de um distanciamento, entre as esferas de comando, composta pelos líderes, pastores, bispos e missionários, e a base, formada pelos fiéis. Isto é, entre as normas, os dogmas, seus criadores e aqueles a quem essas regras desejam/devem atingir, os que 'devem seguí-las', há (ou não) uma distância. Nesse sentido, por exemplo, não é todo evangélico que reconhecerá no homossexual um sujeito em pecado que precisa ser curado, ou todo católico que desaprovará o aborto

4. Ainda que eventos específicos fiquem na memória e retratem de modo exemplar estes conflitos, como no caso das eleições de 2010 e no cancelamento da produção do material pedagógico parte do programa Escola Sem Homofobia, analisados por Machado (2012), Christina Vital e Lopes (2012) e Leite (2014), é possível observar que os embates, tendo estas questões como centro, permanecem para além dessas situações – são suscitados por falas livres (sem 'um contexto maior'), após a divulgação de dados populacionais (oficiais ou não) e, mesmo, dado o grau de tensionamento 'entre os lados', os conflitos existem até mesmo na ausência de falas ou gestos direcionados ao outro, pois a expectativa (ou o reconhecimento) do conflito converte o próprio silêncio em um clamor por confronto.

como uma opção que uma mulher poderá tomar em qualquer momento de sua vida (Machado (1996), Mariz e Machado (1996), e Duarte e Gomes (2008)). Assim como todos os indivíduos, o fiel cristão também se compõe a partir de múltiplas influências, pertencimentos e crenças (religiosas ou não), não havendo qualquer sentido em estabilizá-los em uma (distorcida) referência a uma identidade religiosa.

Por mais que essa minha fala introdutória seja óbvia, ela é necessária como um meio de definirmos bem o "fenômeno" a que estamos nos dedicando e, desse modo, não simplificar o debate. Não é o cristianismo em si (seja o católico ou o evangélico) que, podemos considerar, torna-se um empecilho para a garantia de direitos às mulheres e aos LGBTs, mas uma expressão específica dele – que, é claro, não é o único grupo que compõe um campo mais amplo que se opõe à ampliação desses direitos, mas apenas se constitui como um agente entre outros.

SOBRE O CAMPO E ARGUMENTOS: A SITUAÇÃO ATUAL

Em recente pesquisa que desenvolvemos no ISER – e que resultou na publicação do livro *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil* (Vital da Cunha; Lopes, 2012) –, destacamos algumas das dificuldades em caracterizar o Brasil como um Estado, em termos conceituais, laico. Seguindo o caminho desenhado por Giumbelli (2008; 2011a) para pensar a relação entre religião e Estado no Brasil, tomamos a formulação de Michael Taussing (1999) para dizer que um benefício[5] dessa crescente participação dos setores evangélicos é evidenciar como a dissociação entre Estado e religião não se efetivou plenamente ao longo da história do Brasil. Ainda nessa direção, indicamos desde alguns momentos nos quais isso esteve mais evidenciado através de projetos, personalidades e legislações, em geral, com um claro privilégio à Igreja Católica, até as recentes transformações que ocorreram na organização da Frente Parlamentar Evangélica, símbolo contemporâneo mais estridente e evidente do proselitismo religioso em articulação/no Estado[6].

Hoje, boa parte das lideranças religiosas na política partidária (de diferentes vertentes, mas, sobretudo, os evangélicos[7]) advoga-se articulada em função do grupo de interesse específico que dizem representar. Sob esse argumento, se apresentam como um grupo tão digno/equivalente de representação política como os sindicalistas, professores, médicos etc.. Tais lideranças têm, portanto, a sua legitimidade assegurada por "darem voz" a uma ampla parcela da população que compartilha determinados valores, experiências e expectativas.

É na mesma direção que também acionam a defesa do Estado laico como o fundamento e justificativa de sua atuação. Como todos os conceitos/noções, os sentidos atribuídos à "laicidade" são diversos e encontram-se em disputa. Se para segmentos dos militantes dos direitos sexuais e reprodutivos a existência de uma frente parlamentar organizada a partir de uma identidade religiosa por si só já fere esse princípio, setores religiosos apoiadores e articulados a partir dessas composições argumentam que tais organizações não ferem a independência do Estado. Na verdade, para estes últimos, é justamente o interdito a essas associações que representa um problema, pois tratar-se-ia de um sinal de perseguição à liberdade religiosa[8].

Esse debate composto pelas críticas e justificativas acerca da legitimidade dessas representações religiosas na política político-partidária e em ações estatais, nos remete às reflexões de Mafra (2011) e Sant'Anna (2013) sobre o modo como os evangélicos manipulam a "cultura como uma arma" em um contexto de multiculturalismo e em sua interface com o Estado e com a esfera pública.

Inspirada nas reflexões de Marshall Sahlins, Mafra define desse modo a questão inicial de seu artigo:

> Sobretudo na metáfora da "cultura como

5. A leitura como benefício é possível tendo como norte interpretativo/teórico a compreensão de que o conflito é criativo, nesse sentido, como destaca Simmel (1969), positivo, e que, através dele, é possível tratar de pontos que, sem a sua presença/ação, não seriam conhecidos, tematizados e alterados.

6. Aqui, é importante explicitar que não estou me referindo a (maior) eficácia/sucesso em suas ações, mas tratando em termos de visibilidade, projeção, reconhecimento.

7. Um pouco pela postura mais claramente identitária, um pouco pela tendência ainda forte em naturalizar o catolicismo e seus representantes na esfera pública, é possível dizer que os evangélicos são mais incitados a produzirem justificativas para a sua participação em determinados debates públicos.

8. Aos que defendem o cerceamento ou controle das organizações religiosas em relação/no Estado, estes setores forjam seus discursos de denúncia e acusações entorno da noção de "laicismo". Para conhecer um pouco mais dos argumentos e consequências, ver Vital da Cunha; Lopes (2012).

> arma" está em relevo a capacidade de "objetificação" do reconhecimento da cultura, algo que ocorre quando alguém de fora se dispõe a representar o que as comunidades vivem e experimentam. Mais do que isto, temos a continuidade em reverso desse processo, como quando o sujeito "objetivado" se apropria da representação e dos pressupostos do observador, explorando a borda de reconhecimento mútuo a fim de propiciar a emergência de um "terceiro termo" ou algo novo (Sansi, 2007). Neste caso, a "arma da cultura" pode ser contrabandeada e apropriada pelos vizinhos "observados" na expectativa política de que eles defendam seus próprios valores em um espaço mais abrangente e multicultural (MAFRA, 2011: 608-609).

Após examinar como três distintas denominações evangélicas manipulam "a cultura" em situações específicas (Assembleia de Deus, Igreja Presbiteriana e Igreja Universal do Reino de Deus), a autora conclui que os evangélicos possuem uma dificuldade maior em utilizar a cultura como arma, evidenciado, por exemplo, pelo estranhamento suscitado pela noção "cultura evangélica" – em comparação com as similares "cultura católica" ou "cultura afro-brasileira". A partir das ideias aqui apresentadas, no entanto, é possível refletir em outra direção.

Em artigo que dialoga com Mafra, Sant'Ana (2013) mostrará que ao redor da categoria "gospel", como mercado, estética, estilo de vida, elabora-se determinado sentido de cultura, acionado por segmentos evangélicos em busca de seu reconhecimento social e pela conquista de políticas públicas, mais claramente das chamadas "políticas culturais". O "gospel", construído não como representativo de uma denominação e mais próximo de uma experiência, parte de um modo de vida mais abrangente, que ele manifesta com excelência, torna-se "cultura" e, desse modo, é avalizado/legitimado como algo que pode ser financiado pelo Estado. É nessa direção que a discussão desenvolvida por Sant'Ana pode ser tomada aqui.

Ainda que não se apresente claramente a partir de um recurso ao conceito de "cultura" (e, consequentemente, da composição "cultura evangélica"), é possível observar algumas situações em que segmentos evangélicos recorrem a uma concepção, mesmo que difusa, daquela noção e de correlatas (diversidade cultural[9], pluralismo, reconhecimento das diferenças etc.) para autorizarem a sua fala e a sua ocupação de determinados espaços na esfera pública (dentro ou fora do Estado). A partir do trecho de Mafra (2011) trazido acima, é possível pensar que os próprios evangélicos, determinados segmentos, é claro, como um meio de se constituírem como sujeitos políticos de direito/representação, manipulam determinada "'objetivação' do reconhecimento da cultura" que, afirmamos Sant'Anna (2013) e eu, pode ser agenciado por eles em disputas nas quais a cultura sirva como arma. Voltarei a esse ponto a seguir.

Independente de essa justificativa ser acionada e do seu sucesso quando ocorrem as eleições, este é um segmento amplamente representado nas Casas Legislativas de todo o país. Hoje, considerando o Congresso Nacional (Câmara dos Deputados e Senado Federal), a Frente Parlamentar Evangélica dispõe de mais de 73 parlamentares, oriundos de diferentes estados e partidos políticos[11]. No caso da Câmara Federal, há uma organização que garante a presença de, ao menos, um representante da Frente em todas as comissões da casa, tornando possível que tais parlamentares assumam a relatoria de diversos projetos e, desse modo, que sejam decisivos ao longo da tramitação de diversas proposições. Como me contou uma assessora parlamentar dessa frente, esse é o lugar onde os projetos "nascem e são sepultados". Além disso, podemos destacar a assunção desses personagens à presidência de comissões[12], responsável por "distribuir" a relatoria das proposições, e também a liderança de partidos com grande projeção no Parlamento[13].

Mas quais são os sentidos, as atitudes e os desejos dos sujeitos envolvidos nesse projeto de poder?

Para responder a essa questão, é importante observar que as suas ações como uma frente específica, e de boa parte

9. Novaes (2012) explora a apropriação da noção de "diversidade cultural" entre um grupo heterogêneo de jovens envolvidos em determinados espaços públicos: seja na formulação de uma variedade de manifestações que vão do estilo "gospel" na cena do hip-hop até a participação de "religiosos" em espaços como o Acampamento da Juventude do Fórum Social Mundial, a Marcha das Vadias, a Conferência Nacional e o Conselho Nacional da Juventude. Ao contrário do modo como a Frente aqui analisada atua, esses atores operam com uma lógica muito mais dialógica, inclusiva e democrática no acionamento dessa noção.

10. Recente matéria da Carta Capital trás alguns outros números sobre esse grupo: "Nunca tantos pastores foram candidatos como nestas eleições. O número subiu de 193, em 2010, para 270 neste pleito, um aumento de 40%. Como termo de comparação, somente 16 padres católicos são candidatos em todo o País. A bancada evangélica projeta um crescimento de 30%, podendo chegar a 95 deputados federais e senadores." (LOCATELLI; MARTINS, 2014).

11. Recente matéria da Carta Capital trás alguns outros números sobre esse grupo: "Nunca tantos pastores foram candidatos como nestas eleições. O número subiu de 193, em 2010, para 270 neste pleito, um aumento de 40%. Como termo de comparação, somente 16 padres católicos são candidatos em todo o País. A bancada evangélica projeta um crescimento de 30%, podendo chegar a 95 deputados federais e senadores." (LOCATELLI; MARTINS, 2014).

12. Em 2013, por exemplo, assumiram as comissões de Legislação Participativa e de Direitos Humanos, respectivamente, os deputados Lincoln Portela (PR/MG) e Marco Feliciano (PSC/SP). Para conhecer um pouco mais sobre as transformações, estratégias, idas e vindas da Frente Parlamentar, vale consultar Duarte (2011) e Vital da

Cunha; Lopes (2012).

13. Os líderes do PMDB, Eduardo Cunha, e do PR, Anthony Garotinho, são exemplos disso.

14. Como, por exemplo, a proposição que visa reverter a decisão do Supremo Tribunal Federal quanto ao reconhecimento dos direitos (previdenciários, sucessórios etc.) conferidos aos casais heterossexuais para os homossexuais.

15. Lembro, sobretudo, da tentativa de acompanhar um debate sobre a concessão de rádios, tematizado pelo deputado Arolde de Oliveria (PSD/RJ).

16. Sobre 'essa campanha' e um caso dzze intolerância religiosa relacionada à mesma, ver Miranda (2012).

desses parlamentares individualmente, diante das pautas feministas e LGBT, não se constituem como uma resposta a ameaças contra a experiência religiosa ou à fé desses parlamentares-religiosos. Do mesmo modo, poderíamos destacar que os seus comportamentos em temas relativos a políticas de educação, como no caso do Programa Escola sem Homofobia, mas também no recente debate sobre o Plano Nacional da Educação, ou ainda no que se refere à política de redução de danos e/ou de prevenção no campo da saúde, também não interferem em sua própria prática religiosa. Como é possível imaginar, nesses debates não se está colocando sob risco a existência de seus grupos, tampouco há a intenção de retirar dos mesmos qualquer direito fundamental às suas experiências ou crenças. Não se trata, portanto, da defesa da representação de um grupo de interesses políticos, mas de outra questão.

DOIS EVENTOS: CONTRA-ARGUMENTOS E ESTRATÉGICAS PARA A (NOSSA) LUTA.

Como parte das atividades da pesquisa do ISER a que me referi acima, estive, durante dois dias, em junho de 2012, no Congresso Nacional para realizar algumas entrevistas e "observação em campo". Sempre adotei uma postura relativista, um fundamento da disciplina/área de conhecimento a que me afiliei: a antropologia. A necessidade de ir até o outro, ouvi-lo, compreendê-lo segundo seu modo de ser, agir e pensar, para nós, não é apenas um esforço metodológico, mas o fundamento político dessa disciplina e, talvez um pouco romântico, de nossa existência como antropólogos. Este também é um "fundamento" meu, do Paulo, como um sujeito que pretende "ser legal e ativista/político" no mundo. Contudo, um questionamento que vinha amadurecendo na minha cabeça se consolidou com essa visita.

Dentre as atividades que acompanhei nesses dias, duas delas me chamaram especial atenção: a reunião da Frente Parlamentar Evangélica e um culto evangélico que ocorre todas as quartas-feiras em um dos plenários da Câmara dos Deputados. Embora pudéssemos entrar pelas discussões da própria organização de uma frente dessa natureza ou da realização de um culto em um espaço como o da Câmara, a minha intenção aqui é outra.

Pude presenciar, nesses dois eventos, um claro movimento de cerceamento de direitos a, já que estamos nesse marco político-estatal, cidadãos. Deputados, pastores, pastores-deputados, deputados-pastores discutiam formas de se articular para que proposições que estendam direitos a mulheres e a LGBT não sejam aprovadas, e para que programas de saúde destinados aos seus corpos/saúde deixassem de existir. Além disso, em sua agenda propositiva, as sugestões se referem às tentativas de cercear, limitar e retirar direitos/conquistas[14]. Devo destacar que também se mobilizavam em outras questões[15], mas aquelas ocupavam maior tempo: a extensão desses direitos despertava uma emoção particular naqueles deputados. Lembrei-me do adesivo de carro que circulou bastante pelo Rio alguns anos atrás: "Bíblia Sim! Constituição Não!"[16].

Sob esse aspecto e dando continuidade ao meu diálogo com um determinando desenho clássico de relativismo, algumas leituras poderiam argumentar que o fundamento proselitista desse segmento religioso torna essa atuação política um imperativo. Como se não houvesse escolha, pois no mapa cosmológico, no modo como pensam o mundo, não é possível atuar de outra maneira em relação a essas bandeiras. A partir dessa perspectiva, então, a sua atuação também estaria resguardada sob o manto do direito de livre expressão religiosa, da liberdade de opinião.

Contudo, o direito a manifestar opiniões deve ser pensando no limite de onde ele viola os direitos humanos das pessoas e, junto com isso, o que significa "expressar opinião". Devemos compreender que o debate não está centrado no tema da liberdade de opinião, mas que estamos falando de

direito à vida, à integridade física, à "saúde como bem-estar físico e mental" – como o estabelecido pela Organização Mundial da Saúde. Existem pessoas que estão sendo colocadas em uma categoria de menos humano e, nesse sentido, além da própria alienação de direitos que são objetivamente negados, opera-se como um potencializador de diversas outras formas de violações que vitimam uma parcela da população.

Não obstante isso, é importante estar claro que "dizer" não deve ser compreendido como um gesto que expressa algo livremente, sem qualquer implicação. Dizer deve ser encarado como um ato de criação, de estabelecimento de moralidades, de definição de mundos, lugares, possibilidades, enfim, de criação. Dessa perspectiva, por exemplo, tratar como "homossexualismo", ao invés de homossexualidade, é conferir a essa identidade sexual o estatuto de anormalidade, doença; é fazê-la marginal, inferior. Não reconhecer a identidade de gênero de uma pessoa transgênera, é não reconhecê-la como sujeito de direito, em sua autonomia e liberdade; é torná-la subindivíduo.

Nesse sentido, ao produzirem fortes discursos de condenação moral aos homossexuais, às possibilidades de experimentação do corpo e da sexualidade e às mulheres que desejam recorrer ou recorreram ao aborto etc., esses sujeitos podem não ser os agentes de violências diretas, os sujeitos que agridem nas ruas ou que excluem nos cotidianos de vizinhança, trabalho e família, que proferem os golpes de facadas de ações violentas, mas são, no entanto, "os amoladores" dessas "facas". Essa metáfora é retirada do texto *A atriz, o padre e a psicanalista – os amoladores de facas*, em que Baptista (1999) nos diz:

> O fio da faca que esquarteja, ou o tiro certeiro nos olhos, possui alguns aliados, agentes sem rostos que preparam o solo para esses sinistros atos. Sem cara ou personalidade, podem ser encontrados em discursos, textos, falas, modos de viver, modos de pensar que circulam entre famílias, jornalistas, prefeitos, artistas, padres, psicanalistas etc.. Destituídos de aparente crueldade, tais aliados amolam a faca e enfraquecem a vítima, reduzindo-a a pobre coitado, cúmplice do ato, carente de cuidado, fraco e estranho a nós, estranho a uma condição humana plenamente viva. (BAPTISTA, 1999:46)

A atuação dessa Frente produz esse efeito junto àqueles sujeitos que eles reconhecem como seus oponentes. Há uma racionalização e domínio de técnicas que, intencionalmente ou não, conduzem a uma desumanização de determinados segmentos sociais, o que, como consequência, dificulta a conquista de direitos por esses grupos subalternizados – ou o seu deslocamento desse lugar de assujeitamento.

Nessa trama operada por estes segmentos, como Vital da Cunha e Lopes (2012) destacam, o agenciamento de "pânicos morais" tem se constituído como uma eficaz estratégia para esses setores. Por esta noção, compreende-se um comportamento específico de rejeição às transformações sociais, em geral, consideradas perigosas e rápidas. Para isto, no entanto, é necessário que um grupo mobilize-se a partir da denúncia de determinada coisa (evento, ato administrativo, práticas, políticas, ideologias etc.), operando, inclusive, com falseamentos e ambiguidades, para a simplificação (ou vulgarização) da questão, facilitando a sua ampla tematização pública. Além disso, essa simplificação/vulgarização será capaz não só de constituir com eficácia a coisa denunciada, mas de nublar, de escamotear, o profundo sentido que possibilita a emergência desse pânico. No livro mencionado, por exemplo, indicamos como a recusa ao reconhecimento da conjugalidade entre LGBT está referida a um plano mais amplo de tensionamentos em direção às transformações sociais que colocam em xeque determinado padrão heterossexual, monogâmico, com prole etc., para aquele arranjo que hoje é nomeado como "casamento" – transformações e questionamentos que, como se sabe bem, não são realizados apenas pelas

existências homossexuais, mas também pela visibilidade de novos padrões de relacionamentos entre heterossexuais. Do mesmo modo, a recusa à ampliação de direitos para grupos específicos, que conduziriam a uma maior autonomia, igualdade e liberdade para sujeitos em posição político-social inferior, para os chamados subalternos, será moldada a partir de uma denúncia sobre tentativas de obter "privilégios", "superpoderes" e "abusos" por parte de segmentos que já são olhados com desconfiança por esse *corpus* social mais amplo.

Diante deste cenário, tomá-los como religiosos e fazer o esforço relativista de buscar compreendê-los nos torna também, de algum modo, "amoladores de faca". Não é possível negar a *expertise* política que lhe caracterizam em prol da indicação de que são "religiosos" e/ou como "apenas" atores que transportam seus valores religiosos para um espaço historicamente definido como "laico". Há, na verdade, um projeto claro de expansão de poder e domínios que pede que estejamos em vigilância. Com um movimento ascendente ao longo dos anos, é possível observar esse grupo ampliando as suas forças nas diferentes estruturas do poder e desqualificando processos, meios, caminhos que poderiam conduzir a uma maior igualdade entre os sujeitos; influenciam eleições, ganham espaços no Executivo e são atores fundamentais em barganhas características de algumas Casas legislativas – vide a negociação que culminou no cancelamento de parte do programa Escola sem Homofobia como forma de "blindar" o então Ministro Antônio Palocci, as associações dessa Frente com a "bancada ruralista" na tramitação do novo Código Florestal, e a sua articulação com a "bancada da bala".

É evidente que os parlamentares da Frente não estão sós, tampouco a força deles é autosuficiente. Há um cenário de conservadorismo, de valores morais retrógados que possibilitam esse espaço no qual, poderíamos considerar, esses sujeitos são, hoje, os principais protagonistas. Não é apenas a bancada evangélica, mas também o deputado Bolsonaro e outros parlamentares conservadores, figuras midiáticas religiosas (como o Silas Malafaia) e outras não religiosas que atuam nas pautas relativas aos direitos sexuais e reprodutivos[17]. Contudo, não podemos silenciar a respeito dos locais de autoridade, espaços de visibilização e possível capilaridade que tornam a sua atuação um capítulo especial. Além disso, nesse contexto de disputas, como sustentei, dar voz não é um meio apenas de tornar público alguma coisa, mas é construí-la, é fazê-la existir e potencializá-la (e ainda mais com toda a organização que possuem fora e dentro da política partidária e estatal). O acionamento dos "pânicos morais", por exemplo, não apenas serve a uma negativa moralização de determinados setores sociais, mas, ao mesmo tempo, impede o próprio caminhar na direção de uma sociedade mais justa e igualitária – no sentido que mobiliza o que há de mais conservador, violento e preconceituoso na sociedade.

O ACIONAMENTO DOS "PÂNICOS MORAIS", POR EXEMPLO, NÃO APENAS SERVE A UMA NEGATIVA MORALIZAÇÃO DE DETERMINADOS SETORES SOCIAIS, MAS, AO MESMO TEMPO, IMPEDE O PRÓPRIO CAMINHAR NA DIREÇÃO DE UMA SOCIEDADE MAIS JUSTA E IGUALITÁRIA – NO SENTIDO QUE MOBILIZA O QUE HÁ DE MAIS CONSERVADOR, VIOLENTO E PRECONCEITUOSO NA SOCIEDADE.

DOIS ÚLTIMOS ASPECTOS FUNDAMENTAIS: DISPUTAS ENTRE A "OBJETIVAÇÃO" DOS EVANGÉLICOS" E DO "ESTADO"

É sob tal perspectiva que a defesa da laicidade, de determinado controle sobre a atuação de setores específicos, deve se constituir como um dos nortes

17. Por outro lado, um discurso conservador que pode ser considerado sem fundamentação religiosa também encontrará eco entre alguns de seus personagens – por exemplo, a proposição quanto à modificação da maioridade penal, apresentada pelo Senador Aloysio Nunes (PSDB-SP), é amplamente defendida por figuras como o Senador Magno Malta (PR-ES) e pelo candidato à presidência Pastor Everaldo (PSC). Isso indica que, para tal segmento, noções como "fundamentalismo religioso" não são tão representativas como "discursos conservadores" ou uma espécie de junção entre "discursos de direita e de inspiração religiosa".

para as nossas ações políticas. A defesa da laicidade está referida, portanto, não apenas a um debate sobre o modo de atuação, os valores que orientam instâncias públicas estatais, mas a uma disputa discursiva, ideológica, a respeito das possíveis e legítimas formas de existir, se relacionar, viver. O Estado, de certo modo, é apenas um artefato, um elemento de um embate discursivo que o engloba, mas não se limita a ele – ainda que seu papel como cristalizador de verdades, legitimidades, oficialidades, o faça de algum modo especial nesse campo mais amplo.

Dado que o cenário está bem longe de parecer um dos melhores, é preciso pensar formas de romper com tais dificuldades e reverter essa relação de forças. Nesse sentido, talvez tenhamos que pensar modos, estratégias, caminhos, discursos para ir às bases, disputar valores e compreensões no dia a dia das pessoas. Mais uma vez, portanto, vale retomar aqueles pontos iniciais dessa comunicação: nosso problema não é com o cristianismo (católico ou evangélico) ou os seus adeptos, mas com determinados grupos e formas de manifestação da fé. Ter isso em mente é importante, pois evitamos incorrer na produção de novas hierarquias e subalternidades, consequência de tratar todo esse campo de modo unívoco e homogêneo, sem considerar dissidências, nuances e disputas internas.

A partir desse cenário, é importante assumirmos dois comportamentos específicos no que se refere à "objetivação" dos evangélicos nesses embates entorno dos direitos sexuais, reprodutivos e da defesa do Estado laico. Primeiro, é fundamental lançar luz sobre a heterogeneidade e diversidade no interior do próprio campo, não dando margem para que atores conservadores, como os destacados aqui, assumam a "representação", o "protagonismo" público (unívoco) dessa identidade religiosa. Destacar essa variedade e disputá-la são ações indispensáveis não só para observar as diversidades lá existentes, mas, ao mesmo tempo, como uma forma de não superdimensionar e, desse modo, fortalecer o lado conservador – é preciso mostrá-lo, reconhecê-lo com seu real tamanho, força e poder[18]. Outro caminho de objetivação "dos evangélicos" aciona algumas outras características sociais que o fazem inferiores em termos de *status* social, ou, ainda, preconceitos relativamente difundidos e associados ao segmento: ingenuidade, a presença de mulheres, a baixa escolaridade, radicais/fundamentalistas, intolerantes, a localização em bairros populares, a pobreza etc.. Portanto, devemos observar que ao "conservador", "evangélico", nesses discursos apressados e não atentos à complexidade do tema, pode-se acoplar, ou melhor, compor-se a eles, de imediato, outras imagens acionáveis, conhecidas, desse grupo, reformulando outras hierarquias em voga em nossa sociedade: "são todos fundamentalistas enganados", "uma gente pobre, sem educação e conservadora", "uns fanáticos que não compreendem as transformações". É preciso, recuperando um termo que Mafra (2011) adota no trecho citado anteriormente, atuar na "borda de reconhecimento mútuo" que produz a objetivação "dos evangélicos", para não valorizar os nossos inimigos, os potencializando, nem silenciar os nossos aliados, os enfraquecendo[19] - ou, ainda, a demarcação de novas fronteiras, hierarquias e a construção de novas desigualdades.

Nesse sentido, é importante reconhecer-se e afirmar-se como parte de um projeto político e, assim, a consequência é observar que do outro lado também se constitui outro projeto político (com ares religiosos, mas não só!). Embora isso possa parecer, em um primeiro momento, vazio de significados, esse movimento, acredito, evidenciará a existência de um conflito político e, desse modo, caberá a nós entender que, como diversos outros conflitos, eles não se encerram com o fim, com a dissolução dos mesmos, com um consenso entre as partes, mas apenas com a transformação dos mesmos. Na

18. Como exemplo disso, gosto de citar as eleições de 2012 na cidade de São Paulo. Como vários jornais noticiaram, o pastor Silas Malafaia se empenhou ativamente na campanha de José Serra, pois seu adversário, Fernando Haddad, "criou o kit gay". Concluída a apuração dos votos e reconhecida a eleição do ex-ministro da educação, não houve qualquer nota que indicasse uma "derrota de Malafaia". Por outro lado, em diversos outros pleitos, uma rápida leitura indica, desde logo, o "grande impacto" dos evangélicos, conservadores, rejeitando determinados candidatos.

19. Nesse sentido, uma demonstração interessante, que merece ser visibilizada, são caminhos como os construídos pelos jovens analisados por Novaes (2012), as manifestações/expressões que indiquei no início desse texto e diversos fóruns ecumênicos e de diálogos inter-religiosos, como o Movimento Inter-religioso (MIR).

verdade, talvez não tenhamos, no plano imediato, que buscar convencer os nossos oponentes, transformá-los, mas apenas alterar a correlação de forças em nosso favor, dado que se trata de uma disputa pelo projeto político que apoiamos e desejamos para a sociedade.

Ainda pensando em termos de "projetos de sociedade", vale chamar a atenção para outro aspecto desse conflito. Apesar de aparentemente se dar entre "conservadores" e "progressistas", é preciso lançar luz para um terceiro ator nessas cenas: o Estado. Esse personagem, ainda que sempre presente, se constitui, no conflito, como uma espécie de mediador, 'ponto de disputa' entre os outros dois; é dessa posição que, portanto, constrói e reforça a sua legitimidade, ampliando o seu poder.

Nessa direção, é profícua a contribuição de Simmel (1969) sobre o entendimento do "conflito" através de embates performados por uma tríade[20]. Segundo ele, a partir desta composição, pode-se reconhecer a lógica do "divide et Impera", dado que o terceiro elemento (re)conhece as disputas, os atores, e sabe manipulá-los tendo em vista a demarcação do seu próprio comando, a ampliação do seu controle.

A defesa do Estado laico, nessas falas, está submersa a uma concepção de Estado como um ente composto apenas por suas instâncias administrativas/burocráticas (representáveis por organogramas claros, cheios de associações internas), que se comporta/age a partir de uma racionalidade objetiva, imparcial, procurando, sempre, a construção de um bem comum, de melhorias etc. para a nação que ele cria e da qual é fruto. Essa elaboração que, a partir de Abrams (1978), podemos chamar de "Estado-ideia", produz uma série de apostas, crenças, gestos, concepções que dão liga à própria legitimidade do Estado, como um bem em si, como algo que deve ser resguardado e defendido e, como 'consequência', confere veracidade e validade àquelas crenças em uma cadeia infinita de mútua constituição.

De certo modo, as defesas do Estado laico, os embates entre religiosos e ativistas, constroem-se como um efeito, a partir da crença, da inquestionabilidade desse modo de ser, da existência do Estado a partir dessa concepção do "Estado-ideia". Não só isso, mas elas reforçam, criam, dão significado a isso. Os argumentos passam pela valorização da isonomia estatal, o seu caráter de reconhecer e garantir direitos, a sua capacidade de incluir pessoas que estão às margens etc.. Ainda que se possa observar diversas situações que se contrapõem a essas assertivas, esse ideário é tão forte que as silencia, oblitera ou, nos casos em que isso não é possível, singulariza, particulariza, localiza determinados gestos/atos como sendo consequência de uma deformação, de um mau uso, de um abuso específico de determinada instância, gestão, funcionário, projeto, comando etc.. Portanto, ao ser elaborado entorno daquelas falas e ter esses efeitos, o conflito é composto por dois atores que estão claramente em luta, mas também por um terceiro que pode administrá-la, estimulá-la ou reduzí-la, tendo como referência esse norte de autopromoção e ampliação de seu comando.

É nessa direção que, em nossas atuações, devemos estar atentos às possíveis consequências indiretas dos discursos que produzimos no interior do debate tratado aqui. Em um período marcado por uma série de violências perpetradas por seus braços militares, cerceamento, violação e negação de direitos básicos, como saúde e educação, e a ausência de políticas que promovam igualdade e a valorização das diversidades, a nossa defesa da laicidade não deve operar, digo, reforçar aquela imagem do Estado, sob o risco de silenciar dinâmicas que conduzem, em outros cenários, à própria marginalidade dos grupos que representamos e/ou defendemos.

20. Na verdade, ele examina o formato constituído a partir de uma tríade, mas indica que essa composição pode ser maior, sendo três apenas o seu número mínimo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, Philip. "Notes on the difficulty of studying the state". Journal of Historical Sociology, n.1 v.1, p. 58-89, 1978.

BAPTISTA, Luis Antônio dos Santos. A cidade dos sábios. São Paulo: Sumus, 1999.

CARNEIRO, Sandra de Sá. "Religião, política e educação no Rio de Janeiro". Revista Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 13-14, n.13, p. 123-148, 2004.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine. Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

DUARTE, Tatiane dos Santos. A casa dos ímpios se desfará, mas a tenda dos retos florescerá": a participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2011.

GIUMBELLI, E. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008._____. "O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, Sociedade e Religião". Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 13, n.14, p. 119-143, setembro de 2011a.

_____. "Ensino religioso nas escolas públicas e algumas questões mais gerais sobre religião e sociedade". In: BURITY, Joanildo Burity; ANDRADE, Péricles (orgs.). Religião e Cidadania. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011b.

LEITE,Vanessa Jorge. "Impróprio para menores?" Adolescentes e diversidade sexual e de gênero nas políticas públicas brasileiras contemporâneas. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro,Uerj, 2014.

LOCATELLI, Piero; MARTINS, Rodrigo. "O poder dos evangélicos na política". Carta Capital. Sociedade, 11 de agosto de 2014. Disponível em: http://www.cartacapital.com.br/revista/811/alem-do-misticismo-9696.html. Acesso em 14 de agosto de 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.

_____. "Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010". Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n7, 2012.

MAFRA, Clara. A"arma da cultura" e os "universalismos parciais". Mana, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, Dec. 2011.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores Campos. "Pentecostalismo e a redefinição do feminino". Religão & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, agosto de 1996.

MENEZES, Renata. "Aquela que nos junta, aquela que nos separa". Comunicações do Iser, Rio de Janeiro, n. 66, Ano 31, p. 74-85, 2012.

MIRANDA, Ana Paula. "A força de uma expressão". Comunicações do Iser, Rio de Janeiro, n. 66, Ano 31, p. 60-73, 2012.

NOVAES, Regina. Os Escolhidos de Deus: Trabalhadores, pentecostais e cidadania. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, 1985.

_____. "Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons pra pensar" tempos e sinais". Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n.32, v. 1, p.184-208, 2012.

SANSI, Roger. Fetishes & monuments. Afro-brazilian art and culture in the 20th century. New York, Oxford: Berghahn Books, 2007.

SANT'ANA, Raquel. "A música gospel e os usos da "arma da cultura". "Reflexões sobre as implicações de uma emenda." Revista Intratextos, 2013, vol5, n.1, p. 23-41. Disponível em: http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2013.7097.

TAUSSIG, Michael. Defacement: public secrecy and the labor of the negative. Stanford: Stanford University Press, 1999.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll/ISER, 2012.

VITAL DA CUNHA, Christina. "Evangélicos na mídia: refletindo sobre conservadorismos, diversidade e democracia" [nesta publicação].

A ESFINGE DA UPP E OS ORÁCULOS DA RELIGIÃO:

PERCEPÇÃO DE LIDERANÇAS RELIGIOSAS NATIVAS SOBRE UNIDADES DE POLÍCIA PACIFICADORA EM FAVELAS CARIOCAS[1]

CLEMIR FERNANDES SILVA[2]

INTRODUÇÃO: CONTEXTO E PROBLEMA[3]

Um dos desafios do atual contexto social do Rio de Janeiro, mais precisamente na área da segurança pública, diz respeito a uma prática de policiamento em favelas da cidade mais conhecida como Unidades de Polícia Pacificadora, as chamadas UPPs. Elas conformam a principal estratégia da Secretaria de Segurança do Estado do Rio de Janeiro na tentativa de combater a violência ocasionada pelo domínio armado exercido por traficantes de drogas em áreas de pobreza[4]. No site oficial da UPP, uma declaração formal do então governador explicita seu objetivo geral: "combater facções criminosas e devolver à população a paz e a segurança."[5] Mais de dois anos após a instalação da primeira UPP, outro decreto apresenta dois objetivos específicos: 1) "consolidar o controle estatal sobre comunidades sob forte influência da criminalidade ostensivamente armada" e, 2) "devolver à população local a paz e a tranquilidade públicas necessárias ao exercício da cidadania plena que garanta o desenvolvimento tanto social quanto econômico."[6] S*ão várias* as oscilações entre estes discursos político e institucional e seus respectivos resultados operacionais, os quais, além de nem sempre evocarem coerência, até desembocam no oposto daquilo que foi previamente objetivado. Para aprofundamento desta discussão, ver Rodrigues, Siqueira e Lissovsky (2012).

No que diz respeito à sua distribuição geográfica, a implantação da unidade pioneira da UPP ocorreu no Morro Santa Marta, região do bairro Botafogo, na Zona Sul do Rio, em fins de 2008, seguida pela inauguração de outras unidades, somando 37 UPPs instaladas, a maior parte na cidade do Rio e uma na Baixada Fluminense. Exceto duas na Zona Oeste (Cidade de Deus e Batan), a grande concentração se dá em áreas das Zonas Norte e Sul[7].

Um diferencial da UPP em relação a outros programas que o precederam – como os Grupamentos de Policiamento de Áreas Especiais (GPAE) – diz respeito à permanência na favela, evitando incursões policiais pontuais que, ao buscarem reprimir ações de traficantes de drogas, causavam confrontos violentos nessas localidades resultando na morte de muitas pessoas[8].

São várias as contribuições de pesquisadores, a partir de recortes diferentes, que visam compreender essa prática da UPP para favelas/áreas popularesdo Rio de Janeiro, como ilustram os trabalhos de Machado da Silva (2010), Fleury (2012), Leite (2012), Cano (2012), Rodrigues, Siqueira e

1. Este texto resulta de um trabalho investigativo feito pelo ISER sobre religião e UPP, levado a cabo pelos pesquisadores Clemir Fernandes, Raquel Fabeni e Suellen Guariento, em meados do ano de 2013, no Rio de Janeiro. Atuamos juntos desde a concepção do objeto até o processo preliminar de análise dos dados. Agradeço a estas colegas pela oportunidade de trabalho coletivo e pelos diálogos enriquecedores neste percurso.

2. Sociólogo, bolsista da FAPERJ, é pesquisador do ISER (Instituto de Estudos da Religião), doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ).

3. Quero reconhecer e agradecer a várias pessoas, como colegas do ISER, que leram o texto em diferentes estágios de versão e deram excelentes contribuições críticas e sugestões, principalmente André Rodrigues, Christina Vital e Paola Oliveira. Também agradeço às sociólogas Cecília Mariz e Lia Rocha, professoras do PPCIS/UERJ, pela interlocução, comentários e sugestões.

4. Sobre os territórios da pobreza como espaços estigmatizados de moradia de pobres e de domínio armado de traficantes

e, portanto, como lócus idealizado da "violência urbana", ver Machado da Silva, 2008.

5. Disponível em: http://www.upprj.com/index.php/as_upps. Acessado realizado em 26/02/14.

6. Disponível em: http://solatelie.com/cfap/html32/decreto_42787_06-01-2011.html.

7. A primeira UPP instalada fora dos limites do município do Rio aconteceu em janeiro de 2014, no Complexo da Mangueirinha, em Duque de Caxias, cidade da Baixada Fluminense. Para um panorama de instalação de todas as UPPS, ver: http://www.upprj.com/index.php/historico. Acessado em 27/02/14.

8. Sobre a experiência do GPAE, podem ser consultados os trabalhos de Fernandes (2003) e de Carballo Blanco (2003). Sobre a ação histórica da policia em favelas e consequente conflito com traficantes de drogas, inclusive com graves danos à população sem vínculos com o problema entre polícia e traficantes, dentre vários trabalhos, ver produções mais recentes e de dimensão testemunhal como Sousa Silva (2012) e também Soares, Bill e Athayde (2005).

9. Optamos por grafar a expressão sempre entre aspas, pois, além de se tratar, neste caso, de uma categoria da polícia, ela é, também, alvo de criticas diversas, que questionam e problematizam a (im) precisão desse termo para definir o referido trabalho policial. Como mostram, por exemplo, Leite (2012) e Rodrigues e Siqueira (2012).

10. Ainda que as percepções das lideranças religiosas sobre o tema das UPPs possam convergir com as dos atores com outras inserções, esta pesquisase justifica pela delimitação de um campo específico de investigação no qual se situam personagens essenciais à vida pública e cotidiana nas favelas cariocas.

11. A estrutura institucional-legal – Lissovsky (2012), Birman (2012), Banco Mundial (2013). Todos procuram pistas para descrição e compreensão desse cenário, principalmente a partir de enfoques do campo político como segurança, defesa de direitos, pobreza, abordando assuntos como motivação, implantação, efetivação, eficácia, desafios, contradições, paradoxos, problemas e resultados relativos a essa modalidade de atuação policial adjetivada pelo termo "pacificadora".[9]

Embora trabalhos como alguns destes acima citados possam ter tangenciado o campo religioso, nomeadamente o texto de Birman (2012) e mais o de Esperança (2012), além do próprio artigo de Rodrigues e Siqueira (2012), o presente esforço destaca a dimensão da religião procurando aferir a percepção de lideranças religiosas nativas de áreas com UPP acerca de sua presença e ação local, recorrendo, sempre que possível, à memória do período antes das UPPs e suas expectativas para o futuro.[10]

Nossa premissa é que os grupos religiosos detêm capilaridade e, de maneira geral, reconhecimento e legitimidade por sua presença historicamente ativa e valorativa nesses contextos. Condição assimétrica da UPP que, além de comparativamente recente (em busca de meios de se estabelecer e consolidar nessas áreas favelizadas), não possui sólida estrutura institucional, nem parâmetros e procedimentos legais detalhadamente definidos[11]. A atuação da UPP resulta, às vezes, em gestão pública segundo critérios mais particulares ou definidos pela subjetividade do comandante em vigor e até dos policiais, do que por uma política rigorosamente pública, isto é, democrática e de caráter republicano.

BREVE REGISTRO DA PRESENÇA E ATUAÇÃO DAS ENTIDADES/LIDERANÇAS RELIGIOSAS[12]

Procurando identificar a origem, trajetória e ação das entidades religiosas participantes da pesquisa, verificamos que todas elas têm uma história e presença consolidada na área geográfica onde se encontram, desde a mais antiga, como uma igreja católica presente há mais de 80 anos, até a mais recente, uma igreja pentecostal, que tem 20 anos de atuação em seu contexto.

Os serviços estritamente religiosos que prestam às suas comunidades, como celebrações, acolhimentos, reflexões éticas, empoderamento pessoal e coletivo, orações, rezas, passes e outros apoios espirituais, se somam a diversas ações que oferecem, em geral sem qualquer custo para os usuários, como capacitações profissionais, doação de bolsas de alimentos, mediação de conflitos, reforço escolar e nutricional, apoio psicológico e psicopedagógico, educação ambiental, distribuição de sopa, corte de cabelo, aplicação de flúor e orientações de cuidado dentário para crianças, assistência jurídica e outros serviços, alguns deles mediante parcerias externas, feitas com diferentes entidades religiosas e mesmo órgãos privados e públicos.

1. UM PRESENTE DE "PACIFICAÇÃO"13 ARMADA E VIOLÊNCIA VELADA (ÀS VEZES, EXPLICITADA)

A cada instalação de uma Unidade de Polícia Pacificadora em favelas do Rio, marcadas por cerimônias oficiais com a presença de autoridades, às vezes até do próprio governador, veicula-se notícias na grande imprensa e nos órgãos públicos de comunicação, algumas delas fazendo fé de que a violência mais explícita e de maior potencial ofensivo é uma página virada e de que tem início uma "nova era" em áreas antes controladas pelo tráfico de drogas, com a entrada da UPP. No discurso retórico do próprio governador, a instalação de uma Unidade de Polícia Pacificadora equivale a "devolver à população a paz e a segurança". Tal concepção e sua reprodução por meios de comunicação atenderiam a um projeto que visa demonstrar a mudança de paradigma na "política de segurança", operada pela UPP. A construção dessa realidade sem fundamentação empírica destoa,

significativamente, das percepções de religiosos ativos no cotidiano de favelas onde fazem mediação e prestação de serviços religiosos e sociais.

A chegada e permanência da UPP nas favelas são vistas de maneira diferenciada, com reconhecimento de alguma melhoria em relação ao passado de violência explicitada, especialmente pela exposição de armamentos, bem como da redução de conflitos entre policiais e traficantes, mas com percepções críticas de problemas que persistem e outros que surgem, o que gera dúvidas sobre a real eficácia, além de futuro (melhor) dessa ação governamental. Um exemplo é a forte presença do tráfico de drogas, embora mais dissimulado em algumas áreas e em outras, nem tanto, além da própria polícia, que recrudesce certas práticas que resvalam, em parte, para atitudes que negam o próprio sentido de proximidade e "pacificação" segundo o modelo propalado da UPP[14]. Uma única entrevistada revelou grande entusiasmo com o contexto da UPP, embora já fazendo senões à realidade do novo comando[15]. A seguir, os relatos dos entrevistados[16].

"O tráfico existe, é fato isso. O que nós não temos hoje é a presença do tráfico armado, mas ainda assim, o tráfico de drogas continua. Numa proporção menor, mas continua", revelou uma pastora. Já um pastor pentecostal, afirmou:

> Melhorou bastante algumas questões, mas a gente sabe que a violência sempre vai existir[17], não adianta. Aqui ainda continua um lugar muito violento, então, a UPP veio trazer melhora nessas questões relacionadas à segurança.[18] Hoje você não vê mais aquele movimento do traficante dentro da comunidade com a ostentação de armas, daquele poderio bélico, você não vê. Mas dizer que isso acabou; não acabou. Isso não é só aqui. Em todas as comunidades ditas pacificadas, inclusive as com UPPs, a violência continua, isso está explodindo sempre no jornal. No Tuiuti, na Mangueira[19] e por aí vai.

Percebe-se certo cuidado ao se falar dos supostos benefícios da UPP, mas com o reconhecimento de que os problemas de segurança são mais complexos do que essa prática de policiamento chamada de "pacificação". E todos reiteram a presença ativa do tráfico, mesmo sem a exposição das armas. Esse discurso converge para uma fala do secretário de segurança de que a UPP não pretende acabar com o tráfico, mas com violência armada e a retomada do território (Rodrigues e Siqueira, 2012:10-11).

Pai de santo, que residiu na favela até 2005, comenta sobre presença da UPP:

> Eu não estou vendo diariamente. Enquanto estou lá vejo que as coisas estão tranquilas. Nenhum membro que se identifique do trabalho armado, só vejo a polícia e isso nos dá uma segurança. A gente sabe que o tráfico continua, mas não sei aonde, nem nunca soube. Eu nunca me senti inseguro lá, mas a UPP nos dá uma sensação melhor de segurança. Mas o fato de eu não morar lá, não dormir e nem acordar lá, torna as coisas diferentes. Talvez, eu não tenho uma radiografia correta. Mas quando eu morava lá eu lembro que as pessoas achavam normal, acabam se adaptando àquela realidade de ver mais de 30 homens armados, era a realidade deles. Eu percebo que tem pessoas que não conhecem outra realidade, vivem aquela ali[20].

Dentre três religiosos de uma mesma favela, as percepções do padre e do pastor estão mais alinhadas em comparação à visão do líder umbandista. Disse o padre:

> Há muitos relatos. Há pessoas que dizem que, de fato, melhorou, que mudou muita coisa. Outros dizem, dependendo do lugar que a pessoa mora aqui dentro, a coisa está pior. Dependendo do plantão de certos policiais as coisas continuam... Com a presença da polícia há uma modificação da geografia da violência, mas que continua. E aquela pretensão de que vamos desarmar a favela, isto ainda está longe de acontecer. Há tiroteios quase que diariamente. Essa noite, inclusive, lá pelas dez horas, houve um tiroteio terrível. Muito grande. Hoje está assim, meio dividido, parte de cima e de baixo, com dois grupos que estão se confrontando, e a presença da polícia. Então há relatos de pessoas e de famílias de que a polícia barbariza. Há relatos de que há esse confronto entre duas facções. A presença é muito forte.

Como já foi afirmado em outros trabalhos, alguns aqui citados, cada UPP tem sua própria realidade, que depende do contexto local, do comandante e

sobretudo a falta ou fragilidade dela, na implantação e manutenção da UPP pode ser percebida pelo teor do próprio decreto que a institui. Datado de 21/01/2009, um mês após a instalação da primeira Unidade de Polícia Pacificadora, o documento, contando com a assinatura do governador, tem apenas 233 palavras e menos de uma página. Ver a íntegra do decreto em: http://solatelie.com/cfap/html6/decreto41650_21-01-2009.html. Rodrigues e Siqueira também comentam sobre isso (2012). Outro (curto) decreto, com data do dia seguinte a este, trata apenas da gratificação dos policiais ativos na UPP: http://solatelie.com/cfap/html6/decreto41653_22-01-09.html. Somente dois anos depois, outro decreto, mais extenso, apresenta outras disposições da implantação, estrutura e funcionamento das Unidades de Polícia Pacificadoras. Este decreto pode ser consultado integralmente em: http://solatelie.com/cfap/html32/decreto_42787_06-01-2011.html. Acesso em 24/03/14.

12. Registro aqui nosso pleno agradecimento a todas as lideranças religiosas e comunitárias que nos concederam entrevistas, doando-nos seu tempo – no geral, nos recebendo em seus templos –, colaborando com seus conhecimentos e avaliações. Reiteramos nosso muito obrigado.

13. Sobre pacificação numa perspectiva crítica, ver artigo de Leite (2012), que analisa o contexto anterior da "metáfora da guerra" marcado por disputa entre policias e traficantes ao ambiente atual da "pacificação" pela UPP.

14. Ao se comparar percepções de moradores e outros líderes em pesquisas anteriores a esta, se percebe uma mudança na redução da importância e confiança na UPP, ao mesmo tempo em que revelam e concebem maior acomodação e presença do tráfico (Rodrigues e Siqueira, 2012).

15. Esse depoimento reforça a concepção já comum entre outros pesquisadores

de outras forças que operam no lugar. Segundo a entrevista do sacerdote acima, também as percepções dos moradores são díspares, em função de fatores diferenciados num contexto geográfico e social tão diverso quanto de uma grande favela. Um destaque da fala dele, entretanto, é a presença armada do tráfico de drogas, inclusive com disputa de facções por pontos de venda de tóxicos. As armas podem não estar visíveis, como disse o pastor evangélico, o pai de santo e o padre, mas o barulho dos tiros denuncia a presença ativa das mesmas[21].

Já a líder católica, destacou uma mudança relativa, considerando uma perspectiva mais econômica:

> Agora as coisas estão menos duras. Teve mudanças em muitas coisas, como no comércio. Os que já tinham comércio estão ampliando, outros comércios se instalaram aqui. Esses restaurantezinhos *self-service* tem um monte, lojas de roupas, até casa de estética tem agora aqui. O território mudou e as pessoas têm investido mais aqui sim.

Dentre os locais pesquisados, a realidade de uma favela da Zona Norte, conforme relato da líder evangélica, salienta uma diferença em relação aos demais lugares e percepção de seus líderes religiosos. Disse ela: "A UPP foi a melhor coisa que aconteceu aqui no morro. Sim, foi a UPP entrar aqui. Hoje eu não sei o que seria de nós sem essa UPP, acho que voltaria a mesma guerra de antes". A percepção dessa liderança religiosa revela um desejo: "Eu acho que tinha que ter UPP em todas as comunidades do Rio de Janeiro. É uma nova metodologia da ação da polícia, porque eles têm o escutar e o ouvir". Ao terminar a fala, ela revela a importância de uma abordagem policial dialógica, respeitadora de direitos, como deve ser no Estado democrático, o que é semelhantea um policiamento de proximidade ou mesmo comunitário[22]. Outro fator que deve ser considerado na fala dessa líder diz respeito ao território dela, que já foi considerado como uma das experiências mais plausíveis do modelo UPP, especialmente no período de certo comandante, mas que já havia sido transferido quando da referida entrevista, o que foi reiterado pela própria entrevistada.

As diferenças entre as diversas áreas com UPP se revelam bastante significativas, especialmente considerando se a liderança religiosa mora ou não na favela onde está a sua organização religiosa, como atestam as falas acima. O caso de uma favela da Zona Sul é exemplar neste sentido. O relato do padre, que mora na área, é mais agudo na descrição dos problemas do que o testemunho do pastor, que vai à favela pelo menos duas vezes na semana, mas não reside no local. E mais distante ainda do pai de santo, que vai menos vezes e também não tem sua residência no local. É importante atentar para o fato de o trêsatuarem em áreas distintas do complexo da favela.

Embora reconheçam e testemunhem uma mudança no ambiente, com violência atenuada em comparação ao passado sem UPP, os dados apontam um contexto de violência que insiste e persiste, tanto por parte de traficantes, mas também por parte de policiais, especialmente em determinados plantões. "Esses policiais barbarizam"[23], como classificou o padre.

Os testemunhos de dois religiosos de uma mesma favela da Zona Norte são comedidos quanto à nova realidade. A líder católica enfatiza que a situação agora é "menos dura", exemplificando com a ampliação e diversificação do comércio local.

A "pacificação" feita pelo braço armado do Estado, que seria o "único detentor legítimo do uso da força física" (Weber), revela pelo menos um paradoxo e um desafio. O paradoxo consiste no significado que a "pacificação" tem tido para moradores, que corresponde à troca de um grupo armado por outro grupo de poder armado, como vimos em depoimentos de nossos entrevistados. Seria possível e preciso falar de paz com este tipo de configuração/estruturação por meio de armas? Quanto ao desafio, o braço armado do Estado não tem usado legítima e legalmente a força física estritamente dentro dos limites impostos

que a UPP – como já visto neste trabalho – carece de parâmetros normativos ou institucionalização de seus procedimentos, entretanto, em grande parte, fica "refém" do controle do comandante em exercício.

16. Por razões de segurança dos entrevistados, resolvemos não informar seus nomes bem como manter discrição sobre o lugar onde residem e a identificação mais específica da entidade religiosa à qual pertencem.

17. Articula a teoria de Peter Berger sobre o problema da criminalidade (Berger, 1985).

18. Embora esse depoimento do pastor, ele designou um líder de sua igreja para nos apanhar e guiar desde o ponto do ônibus, no alto da estrada, seguindo a pé pelos diversos becos até chegar ao templo da igreja, bem dentro da favela. Era um domingo, dia claro, de sol, por volta de 16 horas. De igual forma, ele pediu a outro rapaz da igreja para nos conduzir no retorno, até o ponto de ônibus, na estrada que corta a favela.

19. No contexto da entrevista (junho de 2013), havia tido problemas de violência nos dois locais citados pelo pastor e amplamente divulgados pela imprensa.

20. O final de sua fala tematiza a teoria de interiorização pelo processo de socialização, como tratado por Berger e comentado aqui anteriormente (Berger, 1985).

21. Na pesquisa realizada pelo ISER entre 2010 e 2012 em áreas de UPP, conforme texto de Rodrigues e Siqueira, moradores da Providência e do Batan atestaram o "cessar-fogo" em suas áreas, constatação coerente com o que é uma promessa e uma premissa da existência da UPP. Bem diferente da realidade da favela onde vive o padre. Segundo ele, os tiros ali são diários por causa de conflitos entre facções do tráfico e também com a polícia. Além disso, o padre assegura, com base em

pelo Estado democrático de Direito[24], assim como prevalece, mesmo em menor proporção e capacidade de fazer valer sua vontade, o braço armado ilegal do tráfico de drogas. Neste sentido, "pacificação" é um conceito ainda distante, já que a violência por parte de supostos criminosos e, às vezes, das próprias forças legais de segurança pública continua e se insinua a prevalecer. Esse contexto coloca em xeque a proposta-promessa governamental quanto à responsabilidade da UPP, que seria "combater facções criminosas e devolver à população a paz e a segurança."

RELAÇÕES DE AUTORIDADE: RELIGIOSOS E UPP

O relacionamento entre religiosos e/ou organizações religiosas e UPP é bastante diverso, às vezes controverso, como se pode verificar nos relatos abaixo, que explicitam disputas de autoridade e legitimidade, à luz da teoria apresentada por Weber. Questionada sobre essa relação, a pastora respondeu com firmeza:

> Não é uma relação boa, é suportável. A UPP não tem adesão da comunidade, então, é uma relação muito difícil porque a maneira como eles foram colocados dentro da comunidade, foi uma troca de poderes. Essa interlocução com a comunidade, o diálogo é algo ainda muito precário. E a gente insiste nisso pra que se dialogue, se converse.

Para além de líder religiosa, ela fala também como líder comunitária, exacerbando desconforto mais geral da população com a presença da UPP[25], por sua imposição na área da favela, sem diálogo ou pouca interlocução com as lideranças locais e as pessoas em geral. Ela avalia a chegada da UPP como uma "troca de poderes", fazendo referência à semelhança niveladora da ação da polícia com o modelo autoritário dos traficantes de drogas[26].

Entre um tom irônico e lacônico, o pastor pentecostal comentou: "a relação da igreja com essas unidades pacificadoras tem sido pacífica. Nós não temos tido nenhum problema", descartando uma resposta mais complexa, como vinha fazendo em outras perguntas. O pastor, entretanto, revelou muito de seu desconforto e distanciamento nesta curta sentença, bem como na sequência da entrevista. Essa questão da desconfiança dos moradores de favela em relação à polícia e ao trabalho que realiza, bem como dos policiais ao contexto da favela e seus habitantes, tem uma longa trajetória, geralmente marcada por signos muito deletérios.[27]

No contexto de favela da Zona Norte, o pastor explicou sua posição a partir de sua percepção, imbuída de forte ética religiosa:

> Como a gente preza por obedecer o que a palavra de Deus diz, nós entendemos eles [policiais] como os principados que vem com espada[28]. Eles só são ameaça pra quem anda errado, pra quem anda certo não há problema com eles. Logicamente, como igreja, não podemos atropelar a autoridade que eles tem[29]. O cumprimento da palavra[30] é obedecer e graças a Deus não temos tido problema nenhum com eles. Muitos, inclusive, dos chefes deles viabilizam muito o trabalho da igreja no que tange a liberação, a obstrução de alguma via, sempre com a liberação deles[31].

De maneira direta, o líder umbandista respondeu negativamente: "Nenhuma relação. Eu nunca fui ativista, nem fazia parte de associação de moradores, pois a gente sabe que a associação sempre foi comprometida com o tráfico, senão ela nem estaria lá", sentencia.

Já a líder evangélica, respondeu positivamente acerca da relação com a UPP: "É muito boa. Conhecemos todos de lá. Quando tem festa, o bolo é feito aqui[32], quando tem cachorro-quente é a gente que faz aqui, estamos sempre em contato". Esse depoimento revela a proximidade e mesmo a parceria informal entre igreja e UPP[33].

Descrição detalhando uma relação mais individual e particular, mediada pela aproximação religiosa de matriz cristã, foi feita pelo padre católico:

> Nós temos relação com um policial que é presbiteriano. A gente tenta trabalhar a questão religiosa aqui dentro. Tem um seminário de um monge beneditino que tem um projeto de meditação espalhado no mundo todo e tem um núcleo em Copacabana. Ele

testemunhos de moradores, a própria UPP –, que viria para prover a "pacificação" –, "barbariza", dependendo do grupo de policiais de plantão.

22. Sobre o tratamento policial em relação aos moradores, policiamento comunitário e polícia de proximidade, Rodrigues e Siqueira fizeram breves e pertinentes considerações (2012:41-42).

23. A entrevista foi concedida no contexto de grande abordagem da imprensa do "caso Amarildo", ajudante de pedreiro desaparecido quando estava sob a tutela de policiais da UPP na Rocinha. Cabe questionar se haveria alguma ligação entre esse episódio e essa classificação do padre e do que ele diz ouvir de seus fiéis.

24. O já mencionado "caso Amarildo", ocorrido no contexto de uma UPP, é emblemática dessa discussão.

25. Dentre tantos exemplos, destacamos, ilustrativamente, o caso de reações e críticas à instalação da UPP no Borel, como registrou a cobertura da imprensa no período (junho de 2010), que culminou com o movimento Ocupa Borel, no final de 2012, reunindo lideranças comunitárias, ONGs, organizações religiosas e outros atores de reconhecimento local.

26. Em pesquisa já mencionada feita pelo ISER, um entrevistado do Morro da Providência, abordando essa "troca de poderes", referiu-se à UPP e seu comandante como os novos donos do morro (Rodrigues; Siqueira, 2012:45).

27. Rodrigues e Siqueira (2012) atualizam dados sobre essa relação tensionada, a partir de pesquisa já mencionada, desenvolvida pelo ISER, especialmente no artigo que escrevem sobre UPP e seus dilemas.

28. Referência aleatória ao contexto bíblico.

29. Alguns textos bíblicos, tomados literalmente,

enfatizam o respeito e mesmo submissão às autoridades legais, como na clássica passagem da Epístola de Paulo aos Romanos, cap. 13, versículos de 1 a 7.

30. Palavra é um substituto para a Bíblia, tida, para eles, como "Palavra de Deus".

31. Para a realização de culto ou outra atividade na rua, é necessário ter autorização da UPP.

32. A entrevista foi feita nas dependências da igreja evangélica da qual é líder, sendo, inclusive, responsável pela cozinha do templo.

33. O pastor dessa igreja, que participou de um encontro no ISER no período preliminar desta pesquisa, comentou essa relação próxima e de confiança com a UPP em sua favela.

34. A favela de Acari, na cidade do Rio de Janeiro, é um exemplo ilustrativo dessa realidade, conforme dados quantitativos e qualitativos produzidos por Vital da Cunha (2008). Ver também Jacob, Hees, Waniez e Brustlein (2004).

> [o policial presbiteriano] teve aqui com outro presbiteriano que está com interesse de abrir um núcleo de meditação aqui dentro. Então, a relação nossa é muito de pessoas para pessoa. De instituição para instituição, não. Você conhece o policial, que é teólogo, presbiteriano, ele nos conheceu, então nós já fizemos umas atividades em conjunto, que foi este seminário da paz, este outro seminário de meditação. Na UPP aqui, eu conheço um major, que me parece uma pessoa muito séria, mas não seria institucional a Igreja e a UPP.

Enquanto no contexto de uma favela da Zona Norte a líder e o pastor falaram da proximidade e apoio à UPP, o padre na Zona Sul enfocou distanciamento institucional, embora com contato mais pessoal com um soldado que é teólogo protestante. O contexto de implantação e desenvolvimento de ações da UPP na favela da líder evangélica da Zona Norte em comparação à UPP do padre na Zona Sul, além de seus comandos diferenciados, sinaliza outra vez a falta de procedimentos institucionais claros e universais, como já mencionado acima, nas práticas da UPP. Esse cenário denota que a autoridade racional-legal, operada por este braço armado do Estado (que, neste caso, seria a polícia), atua, às vezes, conforme uma racionalidade pessoal ou particular do comandante e de seus policiais, resvalando para uma ação que pode ser classificada como tangenciando o ilegal ou, pelo menos, pouco formal-legal.

Igrejas e outras entidades religiosas estão entre as organizações comunitárias de grande capilaridade e reconhecido prestígio nos territórios de favela no Rio de Janeiro[34]. Entretanto, a instalação da UPP nesses locais não consegue fácil adesão ou amplo apoio dessas estruturas institucionais. Falta diálogo, como explicitou uma pastora, o que resulta, além de distanciamento, desconfiança e críticas, até certa oposição às diretrizes da UPP, como se depreende da análise dos discursos apresentados acima, principalmente os deste tópico. Embora velado, é um conflito de poderes, uma disputa por autoridade (Weber), que produz mais incertezas e insegurança à sedimentação e manutenção da UPP e seus objetivos. Maior proximidade, interlocução, diálogo e mesmo uma pitada de humildade para ouvir e acolher as sugestões e contribuições das entidades presentes nas favelas, com histórico de ações reconhecidas no contexto – como os grupos religiosos – poderiam ser elementos para consideração visando possível adensamento, legitimação e mesmo maior êxito geral dessa prática de polícia "pacificadora".

MAIOR PROXIMIDADE, INTERLOCUÇÃO, DIÁLOGO E MESMO UMA PITADA DE HUMILDADE PARA OUVIR E ACOLHER AS SUGESTÕES E CONTRIBUIÇÕES DAS ENTIDADES PRESENTES NAS FAVELAS, COM HISTÓRICO DE AÇÕES RECONHECIDAS NO CONTEXTO – COMO OS GRUPOS RELIGIOSOS – PODERIAM SER ELEMENTOS PARA CONSIDERAÇÃO VISANDO POSSÍVEL ADENSAMENTO, LEGITIMAÇÃO E MESMO MAIOR ÊXITO GERAL DESSA PRÁTICA DE POLÍCIA "PACIFICADORA"

A suposta dominação racional-legal, operada em particular nessas áreas de favela pelo braço armado do Estado, isto é, por policiais da Unidade de Polícia Pacificadora, resvala, às vezes, para uma *dominação ilegal*, ao se apropriar de práticas não necessariamente institucionais e públicas, com base em direitos humanos, mas segundo critérios mais pessoais e até particulares de comandantes e policiais. Isso – para ficar no básico – por falta de sólida institucionalidade da UPP, sobretudo de um regimento legal de funcionamento, com suas atribuições e responsabilidades, como já foi apontado.

2. UM FUTURO DE MAIS INCERTEZAS QUE ESPERANÇA

Instados a refletir sobre o que pensam acerca do futuro no tocante a presença e permanência da UPP, as considerações dos entrevistados mesclam esperança com desconfiança, às vezes mais ceticismo do que uma considerável certeza. Entretanto, por sua própria condição de pessoas de fé, os religiosos vislumbram boas possibilidades, mas não sem alguma desesperança.

"São boas perspectivas", disse a pastora, que ampliou suas análises a partir do desenvolvimento de suas atividades:

> Eu vejo que esse momento só tende a facilitar o nosso trabalho, com a ausência do tráfico armado e da violência acentuada, das incursões policiais a qualquer momento e com truculência. Não tendo isso já ajuda o trabalho interno e o externo no recebimento de equipes[35]. Por exemplo, a vinda de vocês hoje. Se tivéssemos um momento com o tráfico de drogas autorizando quem sai e quem entra, nós teríamos que arrumar um esquema pra alguém buscar vocês[36] lá embaixo e hoje vocês subiram sem problemas. Há três ou quatro anos atrás isso não seria tão fácil[37].

Pastor pentecostal comentou, num misto de incerteza e esperança:

> Bem, por especulação não sei se por viver tanto tempo na realidade que nós vivemos, é normal acreditar que depois de todos os eventos[38] que tivermos, eles [policiais] vão embora ou vai enfraquecer a coisa [UPP]. Mas acredito que não, por que o Brasil com essa onda de protestos[39] está mostrando que não dá pra ficar mais do jeito que tava. Não dá pra ficar sendo simplesmente a testa que sua, a mão que faz e carregar nas costas um país, sem ter opinião. Então acredito que futuramente eles não vão sair daqui.

Ele prolongou sua avaliação considerando mais amplamente o contexto brasileiro, destacando tópicos socialmente importantes, mas numa linguagem, às vezes, não tão clara e com um jargão que poderia se associado tradicionalmente a uma posição política de esquerda. O pastor terminou a manifestação num tom mais afeito a um discurso tido como de direita:

> A realidade do nosso país é de que cada vez mais está ficando consciente, não só de dever, mas também de direito. Nesse país a educação é a moeda mais preciosa pra alguma coisa. O rico parece que quer a desgraça do pobre, parece que não, mas as cotas[40] que temos em universidades, uma possível melhoria de uma comunidade, como um asfalto ou um saneamento básico, é fruto de muito protesto. Cada vez que o cidadão se torna paciente ele se torna útil pra si e pra sociedade.

Ele concluiu com uma perspectiva mais religiosa, sem abandonar a complexidade da situação. "Embora eu acredite que a solução do problema do ser humano é se voltar pra Cristo. Mas existe a questão social também", acrescentou, arrematou o pastor pentecostal.

A opinião do umbandista revela uma abordagem para além de sua condição de líder religioso:

> Olha, eu não acho que seja como religioso, mas como ser humano. Acho que estamos num momento político muito conturbado. No dia em que fui ao ISER,[41] o momento era um e hoje é outro[42]. Fazer essa previsão é muito arriscado. Acho que as coisas estão mudando, essa questão das manifestações acho muito válida, mas logo começam a colocar vândalos, tudo pra esvaziar o momento. Eu acompanho muito as redes sociais e acho que o povo tá acordando. As coisas estão aos poucos mudando.

Mesmo sem oferecer explicações nem razões mais abalizadas para suas considerações, ele manifestou sua posição diante dos desafios do contexto vivido. Embora tenha fugido do cerne da questão que era uma avaliação atual sobre o futuro da UPP, a fala do umbandista pode ser enquadrada numa dimensão que considera importante a manutenção e desenvolvimento da polícia "pacificadora", como se pode depreender também do conjunto da entrevista concedida por ele.

Líder evangélica detalhou sua visão numa perspectiva mais crítica e mesmo com certa desconfiança, em função do que vem percebendo de alterações em seu ambiente:

> Hoje eu faço uma crítica: Acho que eles [policiais] fingem que não estão vendo certas coisas. Quando outro comandante estava aquiera mais firme. Mas com esses que estão aí, a boca[43] já *tá* andando. Não tem

35. Grupos de fora da favela fazem, às vezes, trabalho voluntário na ONG e outros atendem também a convites da igreja. No dia de nossa estada na favela para esta pesquisa, encontramos um grupo de jovens e adultos, de uma igreja evangélica de classe média da cidade de São Paulo, que veio à favela para realizar trabalho social e religioso. Segundo informações da Jocum, uma ONG evangélica presente há décadas em algumas favelas do Rio, grupos dessa referida igreja paulistana de quem tem apoio, vem algumas vezes a cada ano, já por algum tempo, desenvolver serviços de assistência social. Agora, com maior possibilidade de circulação pela favela.

36. Referia-se a Raquel Fabeni e Clemir Fernandes, que fizeram a entrevista, sendo o segundo o autor deste artigo. Para chegar à igreja, utilizamos transporte uma kombi até um ponto próximo de uma rua principal do bairro. Subimos com outras pessoas e saltamos próximos à sede da ONG evangélica Jocum, que está localizada mais ou menos no meio do morro. Pedimos informação e uma pessoa, solicitamente, nos levou até a igreja, que fica numa área um pouco mais acima, num beco mais fechado. As instalações da igreja e da ONG, que funciona no mesmo prédio, nos dois andares superiores ao templo, são muito boas. A pastora, segundo informou, começou a atuar ali como missionária.

37. A partir da pesquisa que coordenaram e que também resultou em artigo, Rodrigues e Siqueira (2012) abordam essa questão tratando da circulação de pessoas tanto de dentro para fora como de fora para dentro da favela, após a instalação da UPP.

38. Refere-se aos megaeventos que têm o Rio como sede (visita do papa, Copa do Mundo, Olimpíadas). A percepção de diferentes atores é de que a UPP tem o tempo de validade de tais acontecimentos na cidade.

39. É importante considerar

> arma, mas o crack tá funcionando e antes, com outro comandante, não funcionava.

Depois de ter feito explícitos elogios à UPP, essa senhora de mais de 60 anos, cuja maior parte da vida foi vivida nessa favela – tendo sido líder comunitária e presidente da associação de moradores, conforme já informado – manifestou uma das mais duras avaliações sobre o futuro da UPP. Ela contrastou a liderança e a equipe da antiga comandante com o grupo atual da UPP. Também acusou os policias de fingimento ou "vista grossa" quanto às novas modalidades de ação do tráfico de drogas, adaptadas e acomodadas ao novo modelo da UPP. Este é um discurso coerente com a afirmação do secretário de segurança de que essa prática de policiamento não tem como objetivo acabar com a atividade ilícita predominante nas favelas sob o controle de traficantes, mas combater suas armas. Entretanto, segundo depoimento da líder evangélica, o antigo comandante não tolerava tais delitos, o que reitera a falta de institucionalidade e previsibilidade no trabalho policial em áreas com UPP, como já mostrado por Rodrigues e Siqueira (2012). Assim, a líder evangélica revela sua posição demonstrando certa decepção com o novo comando policial. Numa curiosa linguagem metonímica, ela diz que "a boca já tá andando" e que "o crack tá funcionando". Trata-se de um serviço sem armas e dinamicamente ambulante. A líder evangélica, no entanto, insiste em crer no futuro da UPP, com base na suposta eficácia dessa prática, bem como na confiança dos governantes e seus auxiliares.

> Eu acho que nenhum governador tira mais isso. Sérgio Cabral pode ter todos os defeitos, mas teve coragem, força e vontade política de meter o dedo na ferida da segurança pública. E ele arranjou um secretário de segurança na altura, que é o nosso secretário Beltrame[44]. Beltrame já veio aqui, roda no morro, já veio até aqui na igreja.

O tom ligeiramente envaidecido dessa última informação – o secretário é próximo e já esteve até na igreja – revela também a busca de aproximação e legitimidade por parte dos dirigentes da UPP com grupos locais reconhecidamente respeitados, como é o caso dessa entidade religiosa, a mais antiga igreja evangélica na área. Com muitos serviços prestados aos moradores da favela, tanto em parceria com órgãos privados e públicos, quanto por iniciativa própria, segundo detalhou a entrevistada[45].

O pastor assembleiano, antes de considerar essa questão acerca do futuro da UPP, perguntou se deveria responder à pergunta com o gravador ligado ou desligado.[46] Desliguei e ele falou com ênfase e francamente[47]: "Depois de 2016[48] a bandeira do estado do Rio não será mais azul e branca, mas vermelha". Então, perguntei por quê. Ele começou a contar sobre o que aconteceu há um mês, quando saía de carro da favela e foi abordado por policiais: "Eles sempre fazem três perguntas: Quem é você? O que estava fazendo aqui? E, para onde você vai?". Ele respondeu que é pastor, que estava saindo do culto da igreja e voltando para casa. Ao que o policial disse: "Você é pastor, então encosta essa merda ali que agora eu quero te revistar". Ele disse que parou "o carro e o policial nem revistou direito", liberando-o em seguida. "Ele só queria ser truculento e disse tudo isso apontando a arma assim para minha cara.", disse o pastor encenando com o dedo como se fosse a arma virada para seu rosto.

Continuando, o pastor indaga: "Como é que vocês acham que a comunidade vê uma polícia assim? Eles representam o Estado?" E esclareceu: "A cor da bandeira do nosso Estado será vermelha porque estará suja de sangue". Assim, encerrou reafirmando que não acredita na UPP, narrando um fato e fazendo uma avaliação. Ele disse que o comandante da UPP se reuniu com pastores da comunidade e solicitou que preenchessem uma ficha com nome e endereço dos membros de suas igrejas. Nessa hora, ele torceu o rosto e disse:

> A gente tem que ser prudente como a serpente[49]. Para quê eles querem esses ende-

o ambiente da coleta de dados, marcado pelos protestos populares, com milhares de participantes, ocorridos no Rio e em centenas de cidades brasileiras, sendo de caráter difuso, mas, em geral, reivindicando uma sociedade, a partir de seus governantes e instituições públicas, com mais ética pública, liberdade e defesa de direitos, além de buscarem melhores resultados nos diversos serviços públicos para a população.

40. O pastor revelou ter pouca escolaridade, mas razoável conhecimento de debates públicos, como o sistema de cotas para negros, e mesmo capacidade analítica da realidade.

41. Referência ao encontro de religiosos, preliminar a esta pesquisa, em maio de 2013.

42. Pouco depois de um mês do encontro no ISER, sem que ninguém previsse, o país foi tomado por ondas de manifestações nas ruas de capitais, como o Rio, São Paulo e muitas outras cidades brasileiras, com ampla cobertura dos meios de comunicação, redes sociais e análises de especialistas.

43. "Certas coisas", refere-se ela ao tráfico de drogas, cuja "boca", isto é, o ponto de vendas de drogas, tornou-se ambulante e com discrição. Sua critica volta-se para policiais e comando da UPP, que estariam fazendo "vista grossa" a essa suposta prática ilícita.

44. José Mariano Beltrame, secretário de segurança pública do estado do Rio de Janeiro (e entusiasmado defensor das Unidades de Polícia Pacificadora).

45. O próprio ISER tem interlocução com essa igreja, onde já desenvolveu projetos em parceria com outras organizações externas à favela.

46. No começo da entrevista, como sempre fazia, perguntava se poderia gravar. E deixava a opção de desligar o gravador em algum assunto que, porventura, o entrevistado não se sentisse bem em gravar. Aqui o pastor fez

> reços?! Eu disse que não faria isso e eles disseram que nós não queríamos colaborar. Qual o interesse deles? Ir à casa das pessoas e começar a fazer perguntas e ameaças? E depois que eles [a UPP] saírem, como é que eu volto aqui? Eu não tenho expectativa de alteração nenhuma. Pois a função deles é outra. A igreja continua aqui, independente da presença deles ou não.

Essa manifestação do pastor revela muitas nuanças, sobretudo da perspectiva de moradores de favela em relação à polícia, como já visto antes, inclusive em outra pesquisa feita pelo ISER e aqui já mencionada acerca desse tema. Percebe-se também uma desconfiança da lisura e do verdadeiro objetivo com essa tentativa de busca de dados pessoais dos moradores por parte do comando da UPP. O pastor da Zona Sul, assim como a pastora da Zona Norte,se eximiu de colaborar com tal atividade policial, devido a não confiabilidade dessa interlocução. Ele descrê de uma mudança efetiva e continuada por parte da prática da polícia, mesmo da polícia da UPP, "porque a função deles é outra". Ele também discorreu sobre a presença histórica e previsível da igreja na favela, em contraste à estada circunstancial e imprevisível da polícia[50] na área. Ao final, o pastor da Zona Sul revelou sua percepção quanto à relação entre UPP e tráfico de drogas, como uma espécie de suposto acordo tácito:

> Hoje o tráfico ainda existe e é protegido por eles [polícia]. Não estou dizendo que nada melhorou; agora a comunidade não vê as armas dos traficantes, não está exposta a isso [realidade da UPP]. Até quando? O que vocês acham que acontecerá depois de 2016?

Assim, ele questionou desconfiado e mesmo desesperançado em relação ao que está por vir, revelando que as armas continuam lá – como os tiros frequentes informados pelo padre –, mesmo sem serem ostensivamente expostas.

Quanto ao futuro ou continuidade da UPP, o sacerdote católico, assim considerou: "Eu acho que não vai. No início eu até imaginava que pudesse continuar. Hoje eu percebo que não vai tão longe não. Depende um pouco do governo. O governo está desgastado". Depois, mais condicionalmente, ele ponderou:

> Ela tem futuro se avançar naquilo que ela se propõe. Não só segurança armada. Ela tem futuro, se junto dela chegar essa maior presença do Estado aqui dentro, de uma forma eficaz, de dignidade, de aberturas, de respeito, porque quem mora aqui é um resistente.

Ele explicou com a clareza de quem conhece a realidade local, sobretudo essa questão da resistência dos moradores:

> Imagina: a pessoa sai do Nordeste, em determinada situação, chega aqui, quase que jogado aqui, ele é um resistente. Então o futuro da UPP vai ter se ela não ficar parada só na questão da arma, da policialesca, mas ela terá futuro se junto dela vier melhoria do saneamento, da questão do lixo, do urbanismo da própria comunidade, a questão da saúde, da educação, da cultura. Aí ela tem futuro.

Ele completou com uma adversativa: "mas se ela ficar só nessa questão policial, vai se criando uma resistência, o fechamento do próprio povo que vai se sentir de novo quase que enganado". Para o padre, o objetivo da UPP de reduzir ou excluir a presença das armas dos traficantes – que efetiva e amplamente não ocorreu em sua favela, conforme relatos acima –, trocando pelo poder armado da polícia somente, sem outros equipamentos de serviços públicos, sobretudo a existência de um poder não mantido pelo controle policialesco, não tem futuro, pois enfrentará descrédito e resistência dos próprios moradores[51]. Cabe questionar se mais do que uma (indesejada) previsão de um líder religioso, trata-se de uma (triste) profecia de uma autoridade carismática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Além de algumas reflexões parciais já ensaiadas no decorrer do texto, apresentamos e/ou reiteramos aqui outras possíveis conclusões nesta parte final.

Conforme verificado nos depoimentos, os religiosos salientam relativos ganhos ou alterações positivas com a instalação de Unidades de Polícia Pacificadora em suas áreas. Eles também apontam algumas

a pergunta sugerindo desligar a fim de ficar mais à vontade para se expressar. E foi o que ele fez.

47. As informações do pastor neste item não foram gravadas, mas registradas por um amigo que me acompanhou na entrevista, Rodrigo Pinheiro, a quem agradeço por essa ajuda fundamental.

48. Último grande evento agendado para o Rio nos próximos anos. O primeiro foi a visita do papa em 2013, o segundo, a Copa do Mundo em 2014, e o terceiro, as Olimpíadas, em 2016.

49. Provérbio bíblico, citado metaforicamente por Jesus no Evangelho de Mateus 10.16, cujo contexto evoca a necessidade de cuidado e perspicácia dos discípulos no cumprimento de sua missão em meio à perseguição de governantes e outros opositores.

50. É possível uma leitura análoga à teoria de Hannah Arendt, como já mencionada antes aqui, mostrada por Rodrigues e Siqueira (2012).

51. Conforme artigo de Rodrigues e Siqueira (2012), a partir de pesquisa anterior do ISER sobre UPP, já mencionada neste trabalho, outro entrevistado na UPP da Providência fez uma colocação similar.

mudanças plausíveis na realidade geral da favela, mas destacam pouca influência no trabalho específico que desenvolvem com a presença da UPP. Esses discursos parecem sugerir que os religiosos estariam, de certa forma, acostumados a essas "ondas de controle" tipificadas num "dono do morro", seja traficantes, seja polícia ou outros grupos[52]. Além disso, a presença deles há longo tempo nesses contextos orienta-os para a previdência de falar de um "antes" e um "depois" como algo substantivamente diferente. Por tal perspectiva, este trabalho sugere que há mais continuidade do que efetivas ou profundas mudanças na realidade da favela com a presença e ação das UPPs.

A narrativa elaborada pelos entrevistados sobre o passado recente dessas favelas, hoje com UPP, aponta para um ambiente em parte assemelhado a certas descrições veiculadas por meios de comunicação e reproduzidas pelo senso comum como sendo de um contexto singularizado por intensa e ostensiva presença do tráfico de drogas, com excessiva exibição de armamentos. Esse cenário contribuía para tornar o cotidiano dos moradores marcado, às vezes, por impedimento à plena liberdade de ir e vir, isto é, de circulação no interior e na relação dentro-fora-dentro da favela, principalmente em função de frequentes tiroteios que põem em risco as vidas humanas, conforme relataram. Afora isso, a própria exposição, e até exibição de armas, mesmo que nem sempre utilizadas para dar tiros, causava mal estar e constrangimento aos moradores, pois, como dizem, era uma situação imposta, obrigando-lhes à convivência com tal realidade.

Sobre a percepção dos religiosos que buscamos aferir, também identificamos que esta não se difere substancialmente da média dos demais habitantes da favela. Ou seja, eles sentem o impacto da UPP bem próximo do nível e conteúdo dos moradores em geral. Também se salienta que apesar das diferentes nomenclaturas (facções diversas de traficantes, UPP), de cores (vermelho, azul, branco) e do caráter da autoridade diferente (legal: Estado/polícia; e ilegal: traficantes/criminosos) entre as práticas da UPP e as ações do tráfico de drogas – embora se verifique certa alteração –, não existiria diferença substantivamente radical para o cotidiano do cidadão na favela, sobretudo um ambiente "pacificado", como querem mostrar e demonstrar os poderes governamentais e mesmo alguns grupos de mídia. Desse patamar, a realidade da "pacificação" parece estar numa dimensão ainda bem distanciada.

Os religiosos e suas entidades lidam com a presença da UPP tal como conviviam como tráfico de drogas, ficando cada um na sua área de interesse e competência, sem interferir diretamente na esfera do outro. Mesmo que algumas entrevistas mostrem percepção e compreensões que produzem alguma dissonância, isso pode ser compreendido como revelador de conflito, possivelmente de autoridade, no ambiente "pacificado". As falas dos religiosos alternam convergências, polifonias e mesmo natureza antagônica quanto à realidade de seus contextos.

De maneira bastante semelhante ao tráfico de drogas, que procurava ser onipresente e onipotente no controle espacial e social da favela, impondo seu domínio pelo poder das armas, a UPP trilha caminho aproximado, buscando, inclusive, apoio e legitimação entre a população e as entidades reconhecidas, como grupos religiosos e associações de moradores. O tráfico de drogas praticava assistência através da ajuda material, cooptando assim pessoas e organizações, as quais se não manifestassem apoio transparente, implicitamente evocavam conivência, especialmente por meio do silêncio. Já a UPP, promove e viabiliza atividades esportivas, recreativas e assistenciais na tentativa de, também, de auferir apoio e legitimação ou, pelo menos, mitigar a indisposição dos moradores. Dessa forma, tanto o tráfico de drogas quanto a UPP tentam conseguir obediência a seu poder de mando, o que, segundo concepção de Weber, denotaria terem alcançado a

52. Sobre "donos do morro" e suas alterações de pertencimento, existem algumas referências a essa consagrada percepção de moradores (Cano, 2012; Rodrigues e Siqueira, 2012). Segundo a teoria da autoridade de Weber, conforme abordada neste trabalho, trata-se de uma possível disputa por dominação, legal e ilegal.

autoridade perante o grupo, e, para mantê-la, é necessária a permanente renovação ou uma reconfiguração de sua legitimidade. Em suma, mesmo tendo amparo legal, por ser uma força estatuída pelo Estado democrático, a UPP carece de sustentação, reconhecimento e legitimação social para estar e continuar. O poder das armas é insuficiente para se conseguir a autoridade entre a população. Os traficantes, com todos os seus armamentos e consequente imposição de medo, não possuíam autoridade, como os próprios supunham ou tentavam fazer acreditar. Eles tampouco tinham legitimação, uma vez que a dominação, mais que ilegal, era irracional.

A eficácia do trabalho da UPP, conforme a perspectiva teórica weberiana, depende de que seu poder seja aceito e reconhecido, isto é, que haja correspondência na obediência da população, quando, então, se terá alcançado a tão desejada autoridade. Enquanto isso, líderes religiosos seguem seu caminho análogo ao da autoridade carismática, evocando disputas explícitas ou veladas, conscientes ou involuntárias, com o poder armado de plantão, seja do tráfico - no passado, que parece não ser tão passado ainda -, seja da UPP, num presente que não se sabe até quando, ou mesmo se terá futuro. Nesse conflito, embora desarmados de qualquer instrumento bélico, esses líderes renovam/ampliam conquistas e a legitimidade de sua autoridade. Do contrário, eles não seriam alvos de interlocução e mesmo de sedução dos poderes armados, quaisquer que sejam.

Nossa tentativa nesse trabalho foi apresentar as percepções dos religiosos sobre o contexto marcado pela presença de UPPs, fazendo uma ligeira comparação com outro tipo de dominação, a do tráfico armado, pelo viés não da explicação, mas da compreensão e interpretação. Para isso, foi utilizado um quadro de referência aproximado ao da perspectiva teórica de análise compreensiva de Max Weber, em diálogo com outros autores, como fonte de reflexão e apontamento de luzes, não como teorias simétricas ou justapostas aos dados empíricos da pesquisa.

Certamente, há muitas outras possibilidades de investigação no contexto desse assunto, como a visão dos policiais da UPP acerca dos religiosos e suas entidades, pelo trabalho e presença histórica nas favelas, bem como sua autoridade; também a identificaçãoda percepção dos traficantes tanto em relação aos religiosos e suas organizações quanto à presença, atuação e futuro da UPP. Como as esfinges mudam e os oráculos que estão em permanente circularidade e disputa se transmutam, há vários possíveis recortes de pesquisa num determinado ambiente social. Cabe esclarecer que o título desse artigo é tomado como metáfora, isto é, como fator de reflexão, não arrogando uma pretensa arrogância de explicação teórico-metodológica, supostamente elucidativa do mundo real.

É necessário colocar ainda que esta é uma percepção delimitada pelos vieses desse trabalho, mas reconhecemos haver outras possibilidades de leitura e visão desse cenário sobre o qual nos detivemos no recorte limitado dessa pesquisa e, sobretudo, deste texto. Reiteramos a premissa de que buscamos produzir conhecimento visando sempre contribuir com esclarecimentos da realidade, bem como corroborar possíveis transformações sociais no diapasão da justiça e dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Banco Mundial. O retorno do Estado às favelas do Rio de Janeiro: Uma análise da transformação do dia a dia das comunidades após o processo de pacificação das UPPs. Rio de Janeiro: Banco Mundial, 2012.

BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociologia da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRMAN, Patrícia. Cruzadas pela paz: Práticas religiosas e projetos seculares

relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 32 (1), 2012.

BLANCO, Antonio Carlos Carballo. Sobre a experiência na prática. In: NOVAES, Regina; CUNHA, Marilena. (Orgs.).*O galo e o pavão. Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: Iser, nº 58, ano 22, 2003.

CANO, Ignacio (coord.). 'Os donos do morro': Uma avaliação exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (Upps) no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, LAV/Uerj, 2012. http://www.lav.uerj.br/docs/rel/2012/RelatUPP.pdf.

DOWDNEY, Luke. Crianças do tráfico. Um estudo de caso de crianças em violência armada organizada no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2003.

ESPERANÇA, Vinícius. "Não dê dinheiro ao falso profeta: Procure a UPP". In: RODRIGUES, A., SIQUEIRA, R., LISSOVSKI, Maurício. (orgs.). *Unidades de polícia pacificadora – Debates e reflexões. Comunicações do ISER,* nº 67, ano 31, Rio de Janeiro, 2012.

FERNANDES, Rubem César. Uma experiência de polícia comunitária. In: NOVAES, Regina e CUNHA, Marilena. *O galo e o pavão*. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro: Iser, nº 58, ano 22, 2003.

FLEURY, S. "Militarização do social como estratégia de integração – O caso da UPP do Santa Marta". *Sociologias*. Porto Alegre, ano 14, nº 30, maio-agosto, 2012.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora R.; Philippe, WANIEZ; e, Violette, BRUSTLEIN. Território, cidade e religião no Brasil.*Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Iser, vol. 24, nº 2, ano 2004.

LEITE, Márcia Pereira. "Da "metáfora da guerra" ao projeto de "pacificação": favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro". *Revista Brasileira de Segurança Pública*. Nº 11, V. 2, 2012. http://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/article/view/126.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Afinal, qual é a das Upps? In: *Observatório de metrópoles, Rio de Janeiro,* UFRJ, 2010. http://www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br/artigo_machado_UPPs.pdf.

MARIZ, Cecília L. *Alcoolismo, gênero e pentecostalismo*. Rio de Janeiro, *Religião e Sociedade*, Iser, 16/3, 1994.

NOVAES, Regina R. e CUNHA, Marilena (Orgs.).. *O galo e o pavão.Comunicações do Iser*. Ano 22, nº 58. Rio de Janeiro: Iser, 2003.

RAMOS, Silvia. Trajetórias no tráfico: jovens e violência armada em favelas cariocas. *Trivum – Estudos interdisciplinares.* Vol. 3, nº 2. Rio de Janeiro, dez. 2011.**http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S2176-48912011000200006&script=sci_arttext** (acesso em 10/03/2014).

RODRIGUES, André; SIQUEIRA, Raíza. "As Unidades de Polícia Pacificadora e a Segurança Pública no Rio de Janeiro". In: RODRIGUES, A., SIQUEIRA, R., LISSOVSKI, Maurício. (orgs.). *Unidades de polícia pacificadora – Debates e reflexões. Comunicações do ISER*, nº 67, ano 31, Rio de Janeiro, 2012.

RODRIGUES, A.; SIQUEIRA, R.; LISSOVSKI, Maurício. (orgs.). Unidades de polícia pacificadora – Debates e reflexões. *Comunicações do ISER*, nº 67, ano 31, Rio de Janeiro, 2012.

SOARES, Luiz E., BILL, Mv., ATHAYDE, Celso. Cabeça de porco. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

SOUSA SILVA, Eliana. Testemunhos da Maré. Rio de Janeiro: Aeroplano/Faperj, 2012.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Evangélicos em ação nas favelas cariocas*: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari.Tese de doutoramento. PPCIS/UERJ.Rio de Janeiro,2009.

_____. "Traficantes evangélicos": Novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas.*Plural – Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, vol. 15, 2008.

http://www.fflch.usp.br/ds/plural/edicoes/15/artigo_2_Plural_15.pdf

WEBER, Max. Ensaios de Sociologia. 5ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2010.

_____. Ciência e política: Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. Conceitos básicos de Sociologia. São Paulo: Editora Moraes, 1989.

_____. Economia e Sociedade. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

Sites

http://solatelie.com/cfap/html6/decreto41650_21-01-2009.html

http://solatelie.com/cfap/html32/decreto_42787_06-01-2011.html

COMO SE DISCUTE RELIGIÃO E POLÍTICA?

CONTROVÉRSIAS EM TORNO DA "LUTA CONTRA A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA" NO RIO DE JANEIRO

ANA PAULA MENDES DE MIRANDA[1]

1. Bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense e doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. É professora adjunta do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Atualmente exerce os cargos de Coordenadora do Curso de Especialização em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFF). É pesquisadora associada do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INEAC) da UFF.

INTRODUÇÃO

Pensar as relações entre religião e política representa um grande desafio, já que são considerados comumente como temas que deveriam ficar fora do debate público. Quem nunca ouviu que política, religião e futebol não se discutem no Brasil? Certamente, esse dito popular não condiz com a prática, já que todos estão fortemente presentes na sociabilidade e definição de identidades públicas. Basta uma olhada rápida nos fóruns virtuais contemporâneos para verificar que esses constituem os assuntos mais comentados. O que importa ressaltar aqui é que o dito revela uma intenção, que é o da evitação de conflitos, ou seja, há uma moralidade que deveria orientar os debatese que consagra a explicitação de opções como algo que representa um risco aos laços sociais, dificultando a emergência de problemas públicos. Este é um dado muito importante para pensar como o conflito é representado na sociedade brasileira. É a partir desse aspecto que proponho desenvolver uma discussão acerca de processos de mobilização em torno dos conflitos relativos à intolerância religiosa no Rio de Janeiro, bem como da recente proposta de formulação e implementação de políticas públicas, no âmbito do governo estadual.

Portanto, este artigo não pretende abordar a relação entre os campos da religião e da política como num cenário de oposição radical, que muitas vezes marca as análises. Também não se trata de uma discussão acerca das disputas no campo religioso no que se refere às religiões de matriz afro-brasileira e aos evangélicos. O foco é pensar a religião como um fator que conforma as relações entre as pessoas e as instituições estatais, especialmente no que se refere às formas de administração de conflitos, no âmbito policial e judicial, e à formulação de políticas públicas no plano do governo estadual. Esta perspectiva privilegia pensar como conflitos, cuja motivação é de natureza religiosa, são enfrentados por distintas agências públicas que formalmente atestam que o Estado brasileiro é laico. Para este fim, tomo como base casos classificados como de intolerância religiosa (Miranda, 2010 e 2012), identificados a partir de uma pesquisa etnográfica desenvolvida desde 2008.

A CONSTRUÇÃO DE UMA AGENDA A PARTIR DA VISIBILIZAÇÃO DE CONFLITOS

Inicialmente, é preciso esclarecer que legalmente, no Brasil, não existe uma tipificação para intolerância religiosa. A legislação se refere ao crime de discriminação, que é inafiançável,

conforme estabelece a Lei nº 7.716/89 (conhecida como Lei Caó), que se refere, inicialmente, apenas à discriminação racial, mas que incorporou outras expressões de preconceitos, a partir da Lei nº 9.459/97, sob a forma de manifestações verbais e/ou comportamentais, ou seja, de visões pré-concebidas acerca de qualidades físicas, intelectuais, morais, estéticas ou psíquicas de sujeitos, ou ainda pela perpetração de ações discriminatórias que propiciam um tratamento diferencial em função de características étnicas, raciais, religiosas (Guimarães, 2004).

Embora a existência de conflitos envolvendo grupos religiosos de matriz afro-brasileira não seja um tema novo no Brasil, tomo como referência o destaque que a intolerância religiosa passou a ocupar na esfera pública no Rio de Janeiro a partir da composição da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa[2], que se constituiu como um movimento de organizações religiosas, inicialmente apenas de matriz afro-brasileira, de representantes do movimento negro e de organizações não governamentais, a partir de 2008, em reação a uma série de acontecimentos no Rio de Janeiro, dos quais o grupo destaca quatro eventos como exemplares do tipo de conflito existente:

1) a invasão por *traficantes de drogas a barracões, quebrando imagens e ameaçando de morte os religiosos que não se convertessem ao Evangelho no Morro do Dendê,Ilha do Governador (RJ)*[3]*;*

2) a existência de comunidades dominadas pelas milícias, cujos "líderes" começaram a perseguir os religiosos de matriz africana;

3) a invasão de um terreiro, no bairro do Catete, e sua depredação por quatro evangélicos *neopentecostais,* que foram detidos em flagrante*, suscitando* grande repercussão na mídia devido à prisão do pastor Tupirani, da Igreja Geração Jesus Cristo, situada no Morro do Pinto, zona portuária do Rio, e de Afonso Henrique Alves Lobato, que frequenta a mesma igreja, pois os dois haviam colocado na internet (*youtube*) vídeos com "ataques" aos pais-de-santo, onde questionavam a legalidade e a legitimidade do Estado e das autoridades policiais e judiciais, faziam a defesa do lema "Bíblia sim, Constituição não!", e ironizavam a Lei Caó, chamada de Lei "Caô", expressão que, na gíria carioca, significa mentira.

4) *a mãe que perdeu, provisoriamente, a guarda do filho caçula porque a juíza entendeu que ela não tinha condições morais de criar a criança por ser candomblecista.*

Desde a sua constituição, a CCIR tem entre seus objetivos estimular as *vítimas* a apresentar demandas judiciais para o reconhecimento de seus direitos e organizar manifestações públicas visando "combater o preconceito religioso", lançando mão dos instrumentos legais com vistas ao cumprimento da Constituição no que diz respeito à liberdade de credo.

Foram noticiados na imprensa vários *ataques*[4] aos templos, o que provocou a indignação e a mobilização de candomblecistas e umbandistas, levando-os a organizar uma manifestação pública na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ).

A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa acusou, na época, as Igrejas neopentecostais, em especial, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), de atentarem contra a liberdade religiosa, ameaçarem a democracia e de estarem "enterrando a possibilidade de as comunidades de terreiro, estabelecidas nas favelas e comunidades carentes, garantirem o mínimo de dignidade em sua prática religiosa que a Constituição Federal lhes faculta". Segundo representantes da Comissão, membros dessas igrejas perseguem, ameaçam, agridem e demonizam as "religiões de matriz africana" e também outras religiões.

A intolerância religiosa aparece nos discursos dos religiosos que participam da Comissão como anteposta à liberdade religiosa, representando um desafio ao convívio numa sociedade

2. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2007), a visibilidade desse fenômeno tem cerca de duas décadas, sendo a Bahia o primeiro estado a organizar o Movimento Contra a Intolerância Religiosa, no ano 2000, e o segundo foi o Rio Grande do Sul, em 2002, a partir de reações da Comissão de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB).

3. Enquanto este artigo estava sendo revisado, surgiu no noticiário um caso semelhante, dessa vez envolvendo mães de santo no Morro do Amor, no Complexo do Lins, e no Parque Colúmbia, na Pavuna, ambos situados na zona norte no Rio de Janeiro. Disponível em: http://oglobo.globo.com/rio/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-traficantes-evangelicos-9868841. Acesso em 07/09/2013.

4. O termo ataque está sendo utilizado porque representa a forma pela qual as investidas públicas de neopentecostais têm sido designadas pelos grupos atingidos (Silva, 2007).

plural. As formas de manifestação da intolerância seriam variáveis, indo de atitudes preconceituosas, passando por ofensas à liberdade de expressão da fé, até as manifestações de força contra minorias religiosas. De todo modo, as muitas práticas de intolerância religiosa são identificadas como demonstrações de falta de respeito às diferenças e às liberdades individuais e que, devido à ausência de conhecimento e de informação, podem levar a atos de perseguição religiosa, cujo alvo seria a coletividade.

A proposta da Comissão é combater a intolerância religiosa, relacionando, assim, as suas manifestações ao fascismo e aos atos antidemocráticos. Segundo a Comissão, a proposta não é a de iniciar uma "guerra santa", mas lutar pela possibilidade de optar por uma crença, ou optar por não crer, e não ser desrespeitado ou perseguido por isso. Assim, faz parte dos debates na Comissão a defesa da *liberdade religiosa* associada à liberdade de expressão, como forma de mobilizar mesmo as pessoas que não são religiosas: a reivindicação é pelo "direito de acreditar e de não acreditar".

Ressalta-se que na agenda estabelecida pelo grupo "lutar contra a intolerância" e "defender a liberdade" religiosa são ações correspondentes, e não há uma distinção clara entre elas no plano do discurso. Porém, durante o trabalho de campo foi possível observar que o "combate à intolerância" se refere à realização de atos públicos que demonstrem que "todas as religiões são uma só", que devem conviver harmonicamente, e a divulgação da necessidade de realização de registros de ocorrências em delegacias para a proposição de ações judiciais.

A Comissão tem buscado dar visibilidade às suas demandas[5], das quais destaco o desejo de construção de um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa; a aplicação efetiva da Lei 10.639/03 em todas as escolas do Brasil, que introduziu no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", estabelecendo punições àquelas que não se enquadrarem imediatamente; a realização do censo nacional das casas de religião de matriz africana, através das Secretarias Especiais de Inclusão Racial e Direitos Humanos e do Ministério de Assistência Social, em parceria com universidades em cada estado; e a criação de uma delegacia especializada em crimes étnicos e raciais, tal como existe em São Paulo[6], proposta que além de não ser consensual tem deixado de ser apresentada nos debates públicos.

Para dar divulgação a esta agenda, a Comissão tem promovido uma interlocução com a mídia para enfatizar a relevância do tema, o que é feito pela Coordenação de Comunicação, que vem estabelecendo um diálogo com setores da sociedade civil e do Estado. Este diálogo tem sido fundamental para a repercussão do tema da intolerância e da própria CCIR, sendo realizado de diferentes maneiras. A estratégia de comunicação utilizada pela Comissão tem o objetivo de tornar público as questões referentes aos temas da liberdade e da intolerância religiosa, particularmente no cenário do Rio de Janeiro, buscando agregar distintos atores e instituições sociais como novos aliados.

O evento mais importante promovido pela Comissão, que se tornou um marco de seu trabalho, é a "Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa", que em 2013 alcançou a sexta realização. Trata-se de uma manifestação realizada sempre no mês de setembro, na orla da Praia de Copacabana, local escolhido por proporcionar maior visibilidade ao evento, em que milhares de pessoas levam cartazes e faixas com suas reivindicações por reconhecimento de direitos[7].

Dentre as atividades regulares da Comissão, está a realização de reuniões semanais na sede da Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), localizada no bairro do Estácio, na cidade do Rio de Janeiro, para o recebimento de denúncias de casos de intolerância religiosaque são encaminhadas ao poder

5. Uma das atividades realizadas pela CCIR foi a produção do Relatório de Casos Assistidos e Monitorados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa no Rio de Janeiro, que foi entregue à Comissão de Direitos Humanos da ONU, em 2009. Disponível em http://ccir.org.br/downloads/relatorio_onu.pdf. Acesso em 12/09/13.

6. A Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância de São Paulo é a única do país, atua com uma equipe de duas delegadas, dois escrivães e oito investigadores. A delegacia está em funcionamento desde 2006, mas surgiu em 2000, a partir da criação do Grupo de Repressão e Análise da Intolerância (GRADI), na Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania de São Paulo.

7. A Praia de Copacabana, além de um espaço de lazer, é conhecida por ser utilizada nos finais de semana para manifestações políticas. No caso da Caminhada, há ainda uma justificativa de caráter simbólico para a escolha desta praia. Durante muitas décadas, este foi o local utilizado para a realização de rituais e de oferendas na passagem de ano. A partir da década de 1990, a prefeitura começou a explorar de forma turística a celebração do ano novo e, assim, o local foi sendo progressivamente abandonado como local de culto.

público. Participam dessas reuniões os integrantes da Comissão, convidados e vítimas, mas merece destaque o fato de que há dois integrantes da Comissão que são representantes do sistema de justiça criminal: um delegado da Polícia Civil, cuja participação é vista como uma significativa contribuição no sentido de discutir junto à Polícia Civil o valor do registro das ocorrências relativas aos casos de intolerância religiosa, já que o próprio delegado relata as resistências que os policiais têm em reconhecer a "importância do problema", o que faz com que muitas vezes as ocorrências sejam "bicadas", ou seja, a vítima seja convencida a não registrar; e um promotor do Ministério Público Estadual, integrante da Sub-Procuradoria-Geral de Direitos Humanos e Terceiro Setor, que defende a investigação pelo Ministério Público de "casos emblemáticos", como uma forma de reduzir a impunidade vigente no país, mas que pensa que a "luta" contra a intolerância religiosa não pode ser apenas jurídica, mas sim de "conscientização popular".

Percebe-se que a estratégia da CCIR tem se voltado a dar visibilidade aos casos, seja por uma mobilização social a partir da mídia, seja pela incorporação de agentes públicos ao debate, de forma a buscar a adesão dos mesmos à causa. Além disso, há também um esforço de buscar a punição dos agressores, o que é não consenso entre os integrantes no que se refere a sua eficácia no processo de mobilização. Assim, a CCIR pretende retirar o conflito relacionado à intolerância religiosa do campo da intimidade para levá-lo à esfera pública, revelando um modo de operar poderes nas relações sociais para atingir direta, ou indiretamente, os cursos de ação criminalizáveis[8].

No entanto, é preciso distinguir a acusação da incriminação (Misse, 1999), iniciando pelo fato de que a última retoma a "letra da lei" para jogar com a ambivalência dos interesses entre o acusador e o acusado. A incriminação é, portanto, um controle de acusações sociais realizado pelos dispositivos que neutralizam os operadores de poder previstos em lei (flagrantes, indícios materiais, testemunhos, reconstituições técnicas e atuações nos tribunais) durante as interações acusatórias, de modo que representantes do acusado, do Estado e da sociedade recriem dramaticamente o conflito com vistas a construir a sujeição criminal.[9] Desta forma, é possível afirmar que os dispositivos utilizados nos ritos judiciais não produzem a incriminação das transgressões, mas sim dos indivíduos. Isso acontece com base na ação da polícia, que interpreta o evento como uma transgressão à lei e o *crimina*, retirando-o da condição de ofensa moral, e o leva para a condição de transgressão à lei, por meio de dispositivos estatais de *criminação*, que iniciarão o processo de *incriminação* pela construção de um *sujeito-autor* e seu *indiciamento*.

Assim, se a intenção da CCIR é trazer para a esfera pública as agressões, para identificar quem são os agressores, o que acaba acontecendo é que as vítimas, quando vão à delegacia formalizar sua queixa num registro de ocorrência, acabam tendo suas demandas desqualificadas, pois os policiais resistem fortemente a aplicar o art. 20 da Lei Caó[10] (Boniolo, 2011). Para o delegado que participa da Comissão, a resistência à Lei Caó está relacionada ao fato da lei ter "marcado uma época", referindo-se explicitamente a um posicionamento do Estado em relação à discriminação racial, sem criticar diretamente, no entanto, a atuação do ex-governador Leonel Brizola, que foi o primeiro a propor a introdução de princípios democráticos para regular os procedimentos policiais, o que foi mal recebido no interior das instituições policiais. Até hoje, é comum se ouvir que "os direitos humanos" atrapalham a atuação policial. O delegado também chama a atenção para o fato de que "a discriminação é um problema que resiste, persiste...", mas que não seria exclusivo dos policiais.

A Comissão atua, portanto, numa intermediação entre as *vítimas* e o

8. A criminalização é entendida como um processo social que supõe uma interligação entre a reação moral dominante e a lei penal (Misse, 1997).

9. A categoria "sujeição criminal" possibilita problematizar a capacidade do "poder de definição da incriminação a um indivíduo e de construí-lo como pertencente a um tipo social. Amplia-se a sujeição criminal como uma potencialidade de todos os indivíduos que possuam atributos próximos ou afins ao tipo social acusado" (Misse, 1999:70 – grifo no original).

10. Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa (apud Silva, 2009).

Estado, motivada por interesses de intervir no processo, o que é considerado fundamental tendo em vista que, na maior parte dos casos, se a *vítima* vai direto à delegacia, não é atendida adequadamente, ou mesmo não é atendida, já que os policiais consideram que este tipo de conflito é algo de "menor importância". Assim, ir à delegacia acompanhada por um advogado representa outro tipo de atendimento, pelo menos se tem a certeza de que o registro será realizado, o que é necessário para se iniciar um procedimento judicial. É possível compreender não só a desconfiança que muitas vezes as *vítimas* manifestam em relação a esses órgãos, como também tem sido possível identificar problemas no atendimento e no acompanhamento dos casos, que demonstram como os policiais tendem a minimizar a intolerância religiosa, tratando-a como um problema de "menor importância", ou de acordo com as categorias policiais, uma "feijoada" (Giuliane, 2008).

É preciso esclarecer que os integrantes da Comissão têm clareza de que a demanda por reconhecimento de direitos não se esgota no registro de ocorrência policial. É possível observar diversas manifestações que expressam que o reconhecimento legal não é considerado suficiente para lidar com os *ataques*, já que não dá conta da dimensão do insulto moral (Cardoso de Oliveira, 2002:31), ou seja, reconhece-se que as agressões sofridas não são facilmente definidas pela linguagem tradicional do direito e tampouco exprimem o ressentimento e os sentimentos das *vítimas*. Porém, é possível constatar que o encaminhamento dos conflitos ao Judiciário é uma demonstração de desconfiança quanto à possibilidade de autorregulação entre as pessoas em função de suas vinculações religiosas e, consequentemente, por seus interesses manifestamente opostos, o que está associado à visão de que a autoridade do juiz pode representar um elemento fundamental no reconhecimento de direitos.

A liberdade e a intolerância religiosa: os dois lados do conflito.

Nos casos analisados ao longo da pesquisa, que envolvem manifestações de intolerância religiosa, ficou evidente que, embora a liberdade religiosa tenha sido consagrada como um direito civil básico relacionada à liberdade de expressão[11], os agentes públicos optam por não intervir nos conflitos, mesmo quando estes se revelam atentatórios ao direito das pessoas ou ao funcionamento da sociedade (Miranda, 2010).

Apesar de a expressão liberdade religiosa ser utilizada para exprimir o que seria o primeiro direito civil reconhecido pelas democracias ocidentais, ressalto que a categoria tolerância se mostra mais adequada para descrever, no caso do Rio de Janeiro, a expressão de diferenças identitárias étnico-religiosas e seus reclamos por direitos de cidadania diante das instituições representativas do Estado. Isto porque, ao contrário da ideia de liberdade que pressupõe indivíduos em condições de igualdade jurídica, a tolerância expressa a percepção de que o "outro" está numa relação assimétrica.

Tolerar significa levar e suportar, mas também significa destruir e combater. "Assim, a ideia de guerra e de esforço subjazem à noção de tolerância" (Sahel, 1993:12). Portanto, a tolerância representa apenas uma concordância provisória em face de um conflito iminente relacionado a manifestações de situações de intolerância em contextos anteriores, sem que, no entanto, isto represente uma alteração das preferências subjetivas, mediante a conversão ou o reconhecimento legítimo da diferença, ou a compreensão da alteridade.

Entre os integrantes da CCIR, a tolerância é representada como uma forma de reação ao ódio de que são alvo, que possibilitaria a construção de um reconhecimento público das religiões de matriz afro-brasileiras como mesmo status que as demais religiões, em especial, a católica e a protestante.

Essa aspiração do grupo a ter sua diferença reconhecida pode estar

11. Para John Locke ([1689] 1964), o "problema da intolerância" resultava da confusão entre os domínios civil e religioso, daí a necessidade de sua separação como domínios autônomos. Porém, é importante ressaltar que as ideias liberais de Locke não tiveram impacto nos países de tradição católica até o século XIX, quando o tema volta à tona com as ideias de Stuart Mill, que ampliaram a discussão sobre a liberdade, que deixou de estar focada na liberdade de crença para se pensar a liberdade para toda conduta social (Cardoso, 2003).

relacionada às formas de opressão sofridas no passado e no presente. Assim, tolerar a fé de outrem significa uma atitude política, pois corresponderia à garantia de interesses particulares, sem que isso leve necessariamente a uma definição do respeito ao *bem público*, o que para Locke[12] deveria ser a medida de toda a legislação. A *tolerância* permite, portanto, explicitar a tensão entre a identidade e a diversidade, em especial, em contextos sociais marcados pela desigualdade. Para Locke, a tolerância se encontra circunscrita à esfera religiosa, não chega a constituir uma esfera pública, mas pressupõe a aceitação da diversidade humana como base da construção da ordem política.

No caso do Brasil, é preciso mencionar que, embora o país tenha adotado a forma político-jurídica republicana, as instituições do Estado funcionaram, e ainda funcionam, por meio de representações e práticas próprias dos princípios jurídicos que estruturam sociedades de cunho piramidal, marcadas por um modelo de hierarquia em que a desigualdade é a medida da liberdade (Kant de Lima, 2008). A afirmação constitucional da igualdade de todos perante a lei coexistiu, e ainda coexiste, com regras jurídicas na esfera pública e com um espaço público onde a desigualdade e a hierarquia são princípios organizadores de grande parte das interações sociais. Esse paradoxo entre a igualdade/desigualdade formal e a hierarquia social reflete-se, de forma paradigmática, nos mecanismos de administração de conflitos no espaço público (Kant de Lima, 2000; Teixeira Mendes, 2004).

A definição de crimes e suas penas antes do estabelecimento dos direitos é revelador do "papel político destinado ao processo penal" em cada sociedade (Kant de Lima, 2008:127), o que permite apontar distintas concepções de ordem pública e social que determinam as escolhas feitas nas diferentes instituições para implantar estratégias de controle social e administração de conflitos em público. Ao reprimir as práticas que não se enquadravam na concepção de religião vigente, com direito à proteção legal, torna-se explícita uma distinção entre o *status* concedido a uma parte da população e a outro segmento, cujas tradições, por não seguirem a matriz cristã, não teriam direito à liberdade de expressão, podendo ser criminalizadas. Atualmente, o reconhecimento legal das religiões de matriz afro-brasileira já está legitimado no ordenamento jurídico, no entanto, permanecem distintas práticas de privilégios legais a outras religiões, bem como é comum ouvir relatos de que ainda existem práticas repressivas por parte de agentes públicos em relação aos religiosos.

Assim, é a partir de regulações e intervenções que a laicização pode ser pensada como um processo político de construção de limites entre os campos da religião e do Estado, que foi sendo instituído a partir da proclamação da República, mediante a atuação das instituições do chamado sistema de justiça criminal, vinculando-se, de forma direta, com a regulação dos direitos civis, seja pelas atribuições de controle e repressão das polícias, seja pela imposição de moralidades no tratamento dos casos e das pessoas envolvidas por parte do judiciário. Cabe ressaltar que essa forma discriminatória da intervenção policial e da administração da justiça expressa uma pretensão "educativa", pretensamente formadora de civilidades, mas que funcionava como um processo de negação da alteridade, já que a expressão das relações de força do Estado não considerava a possibilidade de haver resistência ou reação, o que significa a rejeiçãodo conflito como elemento de produção de consensos e disputa por direitos (Misse, 1999).

Se o período de intensificação das práticas repressivas dirigidas aos grupos de matriz afro-brasileira se deu durante o Estado Novo,[13] quando esses cultos foram associados à prática de crimes (charlatanismo, curandeirismo, uso ilegal da medicina e ao uso de drogas),

12. O próprio Locke deixa claro como é difícil lidar com o tema na prática. Na *Carta*, ele afirmou que não se poderia tolerar "de modo algum os que negam a existência de Deus. Para o ateu não têm autoridade, promessas, acordos, juramentos, que são os laços da sociedade humana" (1964:53). Assim, apesar de a doutrina da tolerância postular que a liberdade de consciência seria um direito natural do homem, o ateísmo não era aceito como argumento para a defesa da tolerância, pois não se poderia duvidar da existência de Deus.

13. Nesse momento surgiu no Rio de Janeiro a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificação, voltada à repressão ao uso de tóxicos e à prática de sortilégios (Montero, 2006:54). Na Bahia, uma lei estadual, n. 3.079 de 29/12/1972, obrigou os cultos afro-brasileiros a se registrarem na Delegacia de Polícia da circunscrição até 1976 (Silva Jr, 2007:310). No Rio Grande do Sul até a década de 1990 havia a obrigatoriedade de "tirar uma licença" na delegacia, apesar da legislação somente exigir o registro em cartório, desde a década de 1960 (Silva, 2011).

o ressurgimento do tema na atualidade não possui o mesmo significado no que se refere às relações entre Estado e religião. Hoje, além dos conflitos que têm sido visibilizados pela CCIR, é possível identificar outra ordem de relações conflitivas entre o Estado e as religiões de matriz afro-brasileira no que se refere à realização de sacrifícios rituais e os "despachos" no espaço público, a inclusão do ensino religioso obrigatório e confessional no Rio de Janeiro, a atuação da chamada "bancada evangélica" no parlamento, o debate acerca da concessão de canais de rádio e televisão para grupos religiosos, a imunidade tributária.

Pode-se concluir, portanto, que a ideia da liberdade religiosa como forma de manifestação da diversidade de cultos e liberdade de expressão não foi a base política que fundamentou as intervenções do Estado brasileiro, mas seu produto, em função das reações sociais aos mecanismos estatais que reforçaram durante muito tempo a ligação entre a discriminação étnica e a perseguição religiosa (Vogel, Mello, Barros, 1998).

É possível identificar ainda que as controvérsias a respeito da construção da identidade nacional brasileira nos primeiros períodos da história republicana teve como resultado uma consagração da "fábula das três raças" (DaMatta, 1984), como uma ideologia inscrita nas relações sociais, o que por sua vez ensejou a constituição de uma visão hierárquica e complementar entre as unidades raciais, étnicas e religiosas que compunham a sociedade brasileira. A ideia da existência de um credo ou de uma raça superior resultou na produção de uma compreensão verticalizada e piramidal relativa ao mundo público – no topo as religiões de matriz europeia e na base as religiões de matrizes africanas ou indígenas – destinando direitos e garantias particularizadas a estas instituições, ora reconhecendo-as de forma desigual como parte constitutiva da identidade nacional, ora recusando-as ou criminalizando-as na esfera pública e no espaço público.

Do mesmo modo, essa concepção hierárquica e desigual a respeito da construção de um espaço público laico permitiu que no Brasil se constituísse uma arena pública, na qual as regras de acesso aos bens disponibilizados pelo Estado não são gerenciadas de forma universalista e igualitária para todos os credos. Tal situação gerou uma espécie de dissonância entre as regras impessoais e universais impostas pela esfera pública e os princípios hierárquicos, desiguais e personalistas presentes na esfera e no espaço público brasileiros. De fato, a inexistência de um princípio universalista e de tratamento igual e uniforme que abrangesse todos os sistemas religiosos inviabilizou o pleno reconhecimento dos direitos de certas matrizes religiosas, promovendo o acesso particularizado e desigual de determinadas religiões ao espaço público brasileiro, como se um sistema religioso fosse mais legítimo que o outro, e, por esta razão, seus símbolos podendo ser apresentados e ostentados no

A INEXISTÊNCIA DE UM PRINCÍPIO UNIVERSALISTA E DE TRATAMENTO IGUAL E UNIFORME QUE ABRANGESSE TODOS OS SISTEMAS RELIGIOSOS INVIABILIZOU O PLENO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS DE CERTAS MATRIZES RELIGIOSAS, PROMOVENDO O ACESSO PARTICULARIZADO E DESIGUAL DE DETERMINADAS RELIGIÕES AO ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO, COMO SE UM SISTEMA RELIGIOSO FOSSE MAIS LEGÍTIMO QUE O OUTRO, E, POR ESTA RAZÃO, SEUS SÍMBOLOS PODENDO SER APRESENTADOS E OSTENTADOS NO MUNDO PÚBLICO.

mundo público.[14] Tal concepção produz consequências para a administração institucional dos conflitos por parte dos agentes do Estado, como discutiremos mais à frente.

Ademais, uma compreensão homóloga à "fábula das três raças" desempenhou um importante papel na produção dessa compreensão sobre a tolerância religiosa no Brasil: as ideias da democracia racial e do sincretismo religioso. Tais premissas partilhavam da ideia da ausência de conflito e da presença de harmonia existente entre partes opostas, porém complementares e hierarquicamente dispostas no espaço público. Nesse sentido, elas terminaram reforçando a ideologia da "fábula das três raças", que pressupunha a recusa dos conflitos e das diferenças existentes entre os grupos raciais, étnicos e religiosos que compõem a sociedade nacional. Portanto, a Nação una e indivisível deveria prevalecer sobre as formas culturais e religiosas particulares, permitindo a difusão da ideia de que no Brasil não existe a prática de racismo ou de intolerância religiosa devido à nossa miscigenação, ao sincretismo e à nossa cordialidade.

Contemporaneamente, a temática da intolerância religiosa se constituiu como uma bandeira de luta, marcada por diferentes vieses. Se de um lado é considerada uma "outra face do racismo", por outro, é representada como uma expressão pública de reconhecimento por direitosna medida em que consegue mobilizar diferentes grupos religiosos e aglutinar reivindicações políticas comuns, a despeito das disputas internas que caracterizam o campo religioso.

As intervenções suscitadas pela CCIR não podem ser consideradas as primeiras no enfrentamento do tema no Brasil, já que foram precedidas pelo Movimento Contra a Intolerância Religiosa, o primeiro que ocorreu em torno do caso emblemático da publicação pela Folha Universal[15] no estado da Bahia, em outubro de 1999, de uma foto da Iyalorisà Gildásia dos Santos e Santos, conhecida como Mãe Gilda, associada a uma reportagem sobre o "charlatanismo", com o título "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes". Outro movimento semelhante aconteceu, em 2002, no Rio Grande do Sul, com a criação da Congregação de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB), que teve como fundadora a Mãe Norinha de Oxalá. O grupo se institucionalizou em 2004, passando a ter sócios e prestando auxílios diversos, inclusive jurídico, no que se refere a casos de discriminação.

A intolerância religiosa aparece nos discursos dos religiosos que participam da CCIR como anteposta à liberdade religiosa, o que representa um desafio ao convívio numa sociedade plural. As formas de manifestação da intolerância seriam variáveis, indo de atitudes preconceituosas, passando por ofensas à liberdade de expressão da fé, até as agressões aos religiosos. De todo modo, as muitas práticas de intolerância religiosa são identificadas como demonstrações de falta de respeito às diferenças e às liberdades individuais e que, devido à ausência de conhecimento e de informação, podem levar a atos de perseguição religiosa, cujo alvo seria a coletividade.

A intolerância está ligada à expressão de sentimentos, em especial o ódio, e, ao ser pensada a partir do viés religioso, é possível se analisar que a tolerância seria uma forma de se contrapor uma crença a outra sem que haja uma conversão, mas reconhecendo a possibilidade da convivência entre os diferentes mediante um acordo tácito de não agressão. Assim, a discussão não gira em torno da construção de políticas a partir do respeito a princípios fundamentais – igualdade jurídica e liberdade. Tangencia-se a discussão sobre o reconhecimento de direitos a partir da dignidade e respeito ao outro, privilegiando a discussão sobre mecanismos que possibilitem a expressão de identidades públicas diferenciadas, sem que isso implique numa reconfiguração das relações de direitos.

14. Recentemente, houve um debate judicial, no Rio de Janeiro, acerca da permanência ou não de crucifixos em espaços públicos, em especial nos tribunais, ficando a critério do juiz a sua permanência ou não.

15. Jornal vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que, na época, tinha uma tiragem de mais de 1 milhão de exemplares distribuídos gratuitamente.

A construção de uma agenda política em torno da luta contra a intolerância representa, portanto, uma estratégia de lidar com um Estado idealizado, no qual a segurança e a justiça deveriam trabalhar para garantir os direitos, sem enfrentar as limitações práticas que as pessoas enfrentam ao demandar uma causa a essas instituições.

A forma como esses conflitos são recebidos pela polícia e pelo Judiciário – como problemas não pertinentes de serem tratados nessas instituições, seja a partir de recusas formais de não registro, seja a partir de procedimentos de desqualificação das demandas e até mesmo das pessoas – evidencia que a intolerância religiosa pode ser representada como uma forma de discriminação cívica (Cardoso de Oliveira, 2002), na medida em que nega o reconhecimento de direitos, pois no Brasil a classificação no plano moral teria precedência sobre o respeito a direitos, que acaba condicionado a manifestações de "consideração" e deferência. Como os praticantes de religiões de matriz afro-brasileira historicamente não foram tratados como "pessoas dignas", que merecem reconhecimento pleno de direitos de cidadania, a agenda política contemporânea deles tem sido marcada por solicitações que reafirmam suas identidades diferenciadas como um elemento positivo na luta pelo reconhecimento em face da sociedade nacional.

Outro aspecto importante a se pensar é que a categoria intolerância religiosa se afasta da categoria discriminação, muitas vezes associada às questões raciais no Brasil, o que permite revelar uma tensão existente na Comissão entre aqueles que desejam determinar que as agressões sofridas estariam relacionadas a um racismo difuso na sociedade brasileira, posição assumida por militantes do movimento negro, e os que pensam que as agressões sofridas não têm relação com a "cor", mas com uma ofensa a um direito civil básico, que é a liberdade de expressão.

A desconsideração dos casos de intolerância religiosa no âmbito policial e judicial, chamados de "problemas" e/ou "picuinhas" (Pinto, 2011), indica que a apresentação das demandas por reconhecimento de direitos esbarra na prática com um mosaico de profissionais, que, movidos por uma crença religiosa naturalizada, orientam seus processos decisórios, sem que seja explicitado que se trata de uma privação de direitos. Não se trata de afirmar que todos os casos não foram atendidos por motivações religiosas, mas sim trazer ao debate um aspecto que não costuma ser mencionado, que é o fato de que o Estado é composto por pessoas, as quais podem ter opções religiosas que influenciarão o julgamento delas, sem que apresentem uma "escusa de consciência" e se declarem impedidas de atuar.

AS DEMANDAS POR POLÍTICAS PÚBLICAS: "FAZER VALER" AS LEIS

A mobilização política e midiática desenvolvida no Rio de Janeiro a partir da atuação da CCIR teve como um de seus objetivos demonstrar a "inexistência" de políticas públicas voltadas ao enfrentamento da intolerância religiosa. O primeiro ato nesse sentido foi a discussão e elaboração de uma carta, que foi assinada pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, pela Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro e pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, e foi entregue em uma reunião fechada ao presidente Lula, no dia 20 de novembro de 2008[16]. Na ocasião, foram relatados casos de agressões verbais e físicas aos religiosos de diferentes credos; foi questionado se a programação realizada por redes de televisão e rádio evangélicas não faria apologia à discriminação religiosa, e, portanto, feriria as regras de concessões (Lei 9.612, de 19 de fevereiro de 1998); bem como foi apresentada a seguinte pauta de reivindicações:

- Elaboração de um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em parceria com a sociedade civil organizada;
- Aplicação efetiva da Lei nº 10.639/03, através da LDB, por todas as escolas

16. Vale lembrar que se trata do Dia Nacional da Consciência Negra, instituído nacionalmente em 2011, mas que foi incluído no calendário escolar em 2003. Atualmente, é considerado feriado através de decreto estadual pelos seguintes estados: Alagoas, Amapá, Amazonas, Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul.

do Brasil, com punição àquelas que não enquadrarem-se na Lei imediatamente;

- Atualização de todas as delegacias do país, através da Secretaria Nacional de Segurança Pública, com a Lei nº 7.716/89, Lei Caó;
- Realização do censo nacional das casas de religião de matriz africana, através das Secretarias Especiais de Inclusão Racial e Direitos Humanos e Ministério de Assistência Social, em parceria com universidades em cada estado;
- Punição através do Ministério das Comunicações com retirada da programação do ar e aplicação de multa às emissoras de TV e rádio que promovam a intolerância religiosa, mesmo as que comercializem a veiculação de programas de caráter religioso que façam a apologia à intolerância religiosa.
- Proibição de patrocínio e/ou incentivo de estatais a veículos de comunicação que possuem em sua grade programas que incitam a intolerância religiosa.

A resposta do presidente Lula se deu sob a forma de uma "promessa" verbal de elaborar um Plano Nacional e de enviar um projeto de lei tornando as punições mais rigorosas em casos de intolerância religiosa. Como desdobramento desta "promessa", a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) promoveu um encontro em abril de 2009, no Rio de Janeiro, com segmentos comprometidos com a liberdade de expressão religiosa de várias regiões do Brasil (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia e Pará), que delinearam uma "coluna vertebral" do Plano de Combate à Intolerância Religiosa em nível nacional. O debate se concentrou em três eixos principais, levando-se em consideração a transversalidade do tema no que se refere à mídia (acesso à informação e o direito à liberdade de crença); à segurança pública e justiça (os marcos legais, mecanismos de proteção e defesa dos direitos, formas de violência); e à educação, no que se refere à aplicação da lei 10.639. O documento com as propostas foi encaminhado ao governo federal que se comprometeu em reunir os religiosos numa audiência interministerial, a ser convocada pelo presidente da república, o que não aconteceu.

Quando começou o processo eleitoral seguinte, a CCIR encaminhou uma carta compromisso a então candidata Dilma Roussef, com teor semelhante ao documento enviado anteriormente ao presidente Lula, ao que a candidata respondeu com outra carta, em outubro de 2010:

> Aos companheiros e companheiras da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR),
>
> O Brasil vive hoje um momento extraordinário. Pela primeira vez em nossa história estamos vivendo um período de crescimento econômico com distribuição de renda, respeito ao meio ambiente e inserção internacional soberana.
>
> Esse novo país está sendo construído em bases sólidas com respeito à democracia e às crenças de brasileiros e brasileiras.
>
> Nos últimos 8 anos estive ao lado de Lula construindo um governo para todos.
>
> Neste período, além das políticas sociais que melhoraram a vida dos brasileiros, sancionamos a lei que cria o Dia Nacional da intolerância Religiosa (Lei 11.635/2007) e a lei que regulariza a situação da ocupação de áreas públicas destinadas a construção de templos e organizações filantrópicas (através da lei 11.481/2007).
>
> No meu Programa de Governo, reitero que a democracia é nosso maior patrimônio. Além de um sistema de governo, é uma forma de vida que deve permear as relações econômicas e sociais. O fortalecimento da democracia política, logrado nos últimos anos, será mantido e consolidado pela garantia irrestrita da liberdade de imprensa e de expressão e da liberdade religiosa.

> Quero reafirmar meu compromisso com a construção de um país mais justo e solidário e estando à frente do Governo Federal estarei sempre a disposição para receber e dialogar com os representantes de todas as religiões, tendo a certeza de que para construir o país que queremos, devemos preservar uma das características mais nobres do povo brasileiro: a diversidade religiosa.[17] (grifos meus).

Noto que as ações destacadas pela candidata são anteriores ao encontro da CCIR com o presidente Lula, e, embora o uso do verbo na primeira pessoa do plural ("sancionamos") possa suscitar uma ideia de ação coletiva de governo em prol de políticas sobre o tema, é necessário pensar que o ato de sancionar a lei remete a uma ideia de consagração de uma intenção, que deve tornar-se ação e produzir efeitos. Partindo dessa interpretação, é possível pensar que a carta da candidata seria uma confirmação de uma ideia de que a resposta à cobrança de políticas públicas se dá através da produção de leis.

Após a eleição da presidenta Dilma em 2010, a CCIR seguiu questionando o "engavetamento" do plano e a falta de políticas para o setor[18], até que em 2011 aconteceu uma reunião com o ministro Gilberto Carvalho, na qual o foco principal era a discussão junto a militantes do movimento negro e religiosos, de diversos estados, sobre a busca da isonomia de direitos para as religiões de "matriz africana" e o combate à intolerância religiosa, mas tudo continuou como estava.

Em 2011, o debate passou a ter como foco o âmbito municipal, a partir da realização de uma audiência pública na Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeirosobre o Projeto Lei 862/2011, que propunha a criação de concurso para preenchimento de 600 vagas para professores de ensino religioso nas escolas públicas municipais. A audiência contou com a participação da CCIR, com representantes de órgãos ligados à educação e professores de várias instituições

A estratégia da CCIR de aproveitar o calendário eleitoral para dar visibilidade à demanda por políticas públicas, que já havia sido utilizada no processo de sucessão à presidência, é justificada como um momento oportuno para se delinear as estratégias políticas de atuação e as agendas prioritárias dos programas de governo. Tal estratégia foi reproduzida na eleição municipal, após a implantação do ensino religioso na rede municipal, suscitando a realização de um debate "Eleições Municipais e Luta contra a Intolerância Religiosa", que resultou na elaboração de um termo de compromisso contra a intolerância religiosa para a cidade do Rio de Janeiro, que foi apresentado aos candidatos à prefeitura, na eleição de 2012, sendo assinado apenas por um candidato, o Marcelo Freixo (PSOL). A "Carta Compromisso contra a Intolerância Religiosa" teve o propósito de "pautar na agenda dos futuros dirigentes municipais o combate à intolerância e a defesa ao direito de liberdade religiosa". A partir da reflexão sobre "que cidade se quer e para quem se está construindo essa cidade?", procurou-se levantar o debate sobre políticas públicas de caráter inclusivo e não discriminatório, bem como tornar público o compromisso com a temática. A carta partiu da constatação de que o Estado brasileiro é laico e que há legislação (civil e penal) adequada e pertinente para tratar do tema, o que reforça a ideia de que o compromisso a ser "firmado" está relacionado a "fazer valer" o que já está previsto no plano legal, bem como a definição de compromissos políticos pelo combate a intolerância religiosa, como pode ser analisado neste trecho da carta:

> **(...)** firmo aqui o compromisso público de atuar, respeitando a diversidade e reconhecendo as diferenças dos brasileiros, vítimas da intolerância, impedidos de exercer plenamente seus direitos, de realizar livremente suas práticas religiosas e de professar sua fé.
>
> Desde já assumo que o combate à intolerância religiosa será uma das prioridades do meu mandato. (...)
>
> **Assumo, caso seja eleito(a)**

17. Ver: http://ccir.org.br/wp-content/uploads/2013/04/carta-da-ccir-a-DILMA-ROUSSEF.pdf. Acesso em 15/09/2013.

18. O debate público suscitado pelo não seguimento da discussão foi atribuído à pressão da bancada evangélica. Ver: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/o_que_a_imprensa_nao_viu. Acesso em 23/02/2010.

Não permitir influências de qualquer tipo nas decisões, que impeçam de aprovar leis ou implementar ações necessárias para combater a intolerância religiosa;

Atuar na articulação política pela implementação de ações e aprovação de leis que contribuirão para erradicar práticas de discriminação ou preconceito contra religiões.

Garantir proteção aos defensores dos direitos humanos e líderes religiosos que atuam no combate à intolerância religiosa e na defesa da liberdade a manifestação religiosa;

1. Dar proteção ao que é religioso e sagrado de cada cidadão.
2. Assegurar atendimento e defesa a todos os segmentos que venham a ter seu espaço religioso violado e/ou sofram práticas de intolerância religiosa.
3. Reconhecer os diferentes saberes das representações religiosas, bem como compreender suas raízes históricas, defendendo, dentre outros contextos, o ensino obrigatório da História da África e da História e das Culturas Afro-brasileiras nas escolas das redes pública e privada do país, a luz da Lei 10.639/03.
4. Criar estruturas de controle social contra a Intolerância Religiosa, em especial de Ouvidoria Municipal.
5. Destinar recursos e garantir apoio político para a manutenção das ações de fiscalização de denúncias que resultam no combate a intolerância religiosa e na defesa.
6. Estender às diversas áreas da cidade a compreensão da paz, como espaço de convivência das diferenças e da diversidade, eliminando todas as formas de discriminação, em especial a religiosa.

Por fim, se eu me desviar destes compromissos, asseguro que renunciarei ao meu mandato, e em caso de qualquer pessoa que ocupe cargo público sob minha responsabilidade será prontamente exonerado. (grifos no original).

As estratégias de construção de um plano nacional voltaram à cena com a apresentação de um documento intitulado "Religião e Democracia no Brasil: Subsídios para o Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa", idealizado por Ivanir dos Santos e organizado pelo professor de teologia Leonardo Mariano, em 2013, retomando a discussão, agora sob a forma de grupos de trabalho, voltados aos seguintes temas: Comunicação; Segurança e Justiça; Educação[19]; Cultura e Identidade; Meio Ambiente e Saúde.

Embora não esteja vinculado a um processo eleitoral, é possível pensar que se tratou de uma reação aos resultados das discussões em torno da construção do Plano Estadual de Enfrentamento da Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos, organizado pela Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos (SUPERDIR), vinculada à Secretaria Estadual de Assistência Social e Direitos Humanos, que me convidou para ser membro do Grupo de Trabalho responsável pela elaboração do Plano , representando a universidade.

O GT foi composto a partir de convites feitos por representantes da SUPERDIR a mais de quarenta representantes de vários segmentos[20], com o objetivo de construir a ideia de que há uma "dialogia inter-religiosa" e uma "intersetorialidade do poder público". O trabalho durou cerca de um ano, com reuniões que aconteciam na SUPERDIR. A metodologia adotada foi a da divisão em subgrupos para a redação de um pré-plano, que após a discussão no GT seria levado à discussão pública. As temáticas selecionadas foram quatro: Direitos Humanos, Segurança, Justiça e Meio Ambiente; Cultura, Comunicação, Mídia e Novos Temas; Saúde, Assistência e Previdência Social e; Educação, Ciência e Tecnologia.

A organização das reuniões previu que o Plano seria disponibilizado para consulta pública em meados de 2013, mas até o momento da redação deste artigo (dezembro de 2013) isto não aconteceu. Também não ocorreram mais reuniões do grupo de trabalho.

Os eixos que orientaram a discussão do Plano Estadual de Enfrentamento da Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos foram dois. Um voltado à

19. É preciso ressaltar que fui convidada a coordenar o GT da Educação durante uma das reuniões de trabalho da CCIR, da qual participei durante a pesquisa. E que, ao aceitar, deixei claro minha posição contrária à existência do ensino religioso em escolas públicas, indagando ao grupo se esta posição não seria um obstáculo ao debate com os demais integrantes religiosos, pois sabia que há alguns que defendem a manutenção do ensino religioso. Ao que foi respondido que todos conheciam minha posição com relação ao tema, mas que o que interessava no momento era a possibilidade de articular o debate de forma "acadêmica", garantindo a pluralidade de opiniões.

20. Grupos religiosos de matriz afro-brasileira (umbanda e candomblé); representações de instituições religiosas (católica, neopentecostais, islâmicas, budista, messiânico, bahá'i, espíritas kardecistas, harekrishna, judaica, protestante); representantes de "sociedades e grupos tradicionais" (ciganos, maçons, indígenas); representantes de organizações não governamentais; representantes de organizações estatais (SUPERDIR, Defensoria Pública, Secretaria de Ambiente, Secretaria de Segurança Pública); representantes de organismos de classe (OAB, Conselhos de Serviço Social e de Psicologia), "especialistas" ou "acadêmicos" que se dedicam ao tema da intolerância religiosa. Para ver os integrantes do grupo: http://www.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo;jsessionid=63EFDBFAED611F256E91CFED84F34776.lportal1?p_p_id=exibeconteudo_INSTANCE_2wXQ&p_p_lifecycle=0&refererPlid=11702&_exibeconteudo_INSTANCE_2wXQ_struts_action=%2Fext%2Fexibeconteudo%2Frss&_exibeconteudo_INSTANCE_2wXQ_groupId=132962&_exibeconteudo_INSTANCE_2wXQ_articleId=762883. Acesso em 09/12/2013.

atuação repressiva, entendida como uma ação protetiva para a vítima, e a atuação promocional de direitos, que é entendida como uma forma de evitar novas agressões, segundo as linhas estabelecidas pela coordenação geral do GT. A definição das linhas está fundamentada em uma interpretação de ações afirmativas como modos de "tratar desigualmente os desiguais", a fim de compensar desigualdades históricas.

Como esta atividade encontra-se formalmente em andamento, podendo ser retomada a qualquer momento, a análise proposta aqui é direcionada a indicar que a participação observante durante os debates permitiu identificar distintos sentidos sobre o que significa a laicidade do Estado, mas não houve nenhum encaminhamento na construção de um consenso, ao menos no GT.

Dentre os participantes, foi possível perceber que a laicidade se apresentou sob três perspectivas:

1. A impossibilidade de um agente público representar a religião, uma vez que a separação absoluta entre as esferas pública e religiosa levaria a um cenário impossível no Brasil, já que a religião está muito presente no espaço público;
2. A independência entre poder público e representações religiosas já existe. O problema estaria na relação que alguns grupos religiosos teriam com o Estado. Alguns teriam privilégios assegurados, enquanto os demais seriam discriminados;
3. A independência entre poder público e instituições religiosas não pode significar nem a ausência de religião, nem a predominância de uma, ou seja, a independência não é representada pela figura da neutralidade, mas na construção de mecanismos que permitam a compensação de grupos historicamente discriminados.

Tais abordagens permitem demonstrar como a laicização se deu de formas variadas e com efeitos distintos nas sociedades, em especial no que se refere às formas político-jurídicas de tratar a diversidade de manifestações religiosas no espaço público. Assim, a laicidade pode ser pensada como um processo político que se desenvolve a partir do Estado para delimitar seu afastamento em relação às religiões. Torna-se relevante, portanto, compreender como isso ocorre na prática, já que o fato de um Estado proclamar-se laico não significa o fim de conflitos entre Estado e religião, ao contrário, pode representar a explicitação de novas disputas, já que os cidadãos que professam alguma religião tendem a defender seus valores e interesses.

De concreto até o momento, a Superintendência de Direitos Individuais, Coletivos e Difusos (SUPERDIR), da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos (SEASDH), em parceria com o Departamento de Direitos da Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio, produziu uma cartilha de Legalização das Casas Religiosas de Matriz Africanas, e anunciou a criação de um Centro de Referência de Combate à Intolerância Religiosa. Essas escolhas permitem indicar que certos dispositivos são criados e, independentemente de sua aplicação na prática, indicam que há um interesse em produzir um impacto sobre a ordem social, no que se refere a processos de visibilização da intolerância religiosa como um problema público. Nesse sentido, há que se perguntar se uma "política pública", entendida como tudo aquilo que o Estado realiza como um resultado de seu funcionamento frequente, financiado pelos impostos arrecadados ou recursos obtidos mediante cooperação internacional, com o fim de assegurar direitos, pode se limitar a produzir mais visibilidade em torno dos conflitos, o que já é feito pelos chamados movimentos sociais.

Comparando as discussões que envolvem a elaboração do Plano Estadual e do Plano Nacional, julgo ser importante salientar um aspecto em comum,

que é um esgotamento das atividades logo após a identificação de distintas formas de conflito. Nos dois casos não é possível se falar numa dimensão de resultado das "políticas públicas", porque pouco se realizou no desenvolvimento de mecanismos de intervenção para atender às demandas sociais em consonância com a garantia de direitos já estabelecidos pela legislação nacional, por meio das quais os agentes do Estado buscariam transformar comportamentos e valores. A descontinuidade das ações após os debates não é uma exclusividade da formulação de políticas públicas de enfrentamento à intolerância religiosa, mas, neste caso, é possível observar uma característica especifica. Para além das disputas do campo religioso, a impossibilidade de formular um plano para o setor revela que a expressão intolerância religiosa, no contexto atual, é ressignificada como uma bandeira de luta capaz de suplantar diversidades em função de uma experiência vivida de insulto moral, ou seja, a vitimização é que unifica as diferenças. Porém, na hora de formular e implantar as decisões que poderiam beneficiar os grupos vitimizados, há uma prevalência de interesses particulares, muitas vezes associados às disputas eleitorais.

A IMPOSSIBILIDADE DE FORMULAR UM PLANO PARA O SETOR REVELA QUE A EXPRESSÃO INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, NO CONTEXTO ATUAL, É RESSIGNIFICADA COMO UMA BANDEIRA DE LUTA CAPAZ DE SUPLANTAR DIVERSIDADES EM FUNÇÃO DE UMA EXPERIÊNCIA VIVIDA DE INSULTO MORAL, OU SEJA, A VITIMIZAÇÃO É QUE UNIFICA AS DIFERENÇAS.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONIOLO, Roberta Machado. *Da "feijoada" à prisão: o registro de ocorrência na criminalização da "intolerância religiosa" na região metropolitana do Rio de Janeiro.* Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito Legal e Insulto Moral:* dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Unesp, 2003.

DA MATTA, Roberto. "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira". In: ____. *Relativizando*: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

GIULIANE, Érika Andrade Souza. *Feijoada completa: reflexões sobre a administração institucional e dilemas nas Delegacias de Polícia da Cidade do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. *Preconceito e Discriminação*. São Paulo: Editora 34, 2004.

KANT DE LIMA, Roberto. Carnavais, Malandros e Heróis: O dilema brasileiro do espaço público. In: Laura Graziela Gomes, Livia Barbosa, e José Augusto Drummond. (Org.). *O Brasil não é para Principiantes*. 1 ed, p. 105-124. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

_____. Tradição inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da Devassa ao Inquérito Policial. _____. *Ensaios de Antropologia e de Direito.* Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2008.

LOCKE, John. 1964. *Carta a respeito da tolerância*. [1689]. São Paulo: IBRASA, 1964.

TEIXEIRA MENDES, Regina Lúcia. "Princípio da Igualdade à brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil". *Revista de Estudos Criminais*, ano 4, 13:81-98, 2004.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) *criminação* da *intolerância religiosa* no Rio de Janeiro**.** *Anuário Antropológico*, 2009 - 2, pp. 125-152, 2010.

_____. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, vol.66, pp.60-73, 2012.

MISSE, Michel. *Malandros, marginais e vagabundos e a acumulação social da violência no Rio de Janeiro***.** Tese de doutoramento, Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2012.

MONTERO, Paula. "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74: 47-65, 2006.

PINTO, Vinicius Cruz. *Picuinha de vizinho ou problema cultural? Uma análise dos sentidos de justiça referentes aos casos de intolerância religiosa no Rio de Janeiro*. Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

SAHEL, Claude (org.). *A Tolerância: por um humanismo mais herético.* Porto Alegre: L&PM, 1993.

SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa e racismo.* Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA JUNIOR, Hédio. Notas sobre o Sistema Jurídico e Intolerância. In: Silva, Vagner, G. (ed.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo-religioso brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da (ed.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo-religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP*, 2007.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José F. P. *Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. 2a ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

RELIGIÕES X DEMOCRACIA?:

REFLEXÕES A PARTIR DA ANÁLISE DE DUAS FRENTES RELIGIOSAS NO CONGRESSO NACIONAL[1]

CHRISTINA VITAL DA CUNHA[2]

Sem a separação entre Estado e religião, o traço que porventura ocorrer de modernidade religiosa aqui ou acolá será apenas um prenúncio dela, oxalá um anúncio, mas não ela própria, não a modernidade religiosa propriamente dita.

Pierucci (2008:12-13)

INTRODUÇÃO

Diferentes estudiosos vêm apresentando de modo muito qualificado as articulações entre religião e sociedade com ênfase nas interfaces da primeira com a política partidária e com o que vem sendo tematizado nos direitos humanos em nível nacional[3]. Neste artigo proponho uma reflexão sobre noções de laicidade e democracia em disputa contrapondo, principalmente, os resultados de duas pesquisas: uma sobre a Frente Parlamentar Evangélica[4] e outra sobre a Frente Parlamentar de Terreiros[5]. A perspectiva que norteou a elaboração e a realização dessas pesquisas, assim como as análises subsequentes, baseia-se na compreensão de que a esfera pública brasileira é constituída pelo elemento religioso. Isso implica afirmar que os atores religiosos em relação constante de embates, cisões e associações com os demais integrantes dessa mesma esfera pública são formadores legítimos das noções que se constituem nessa arena[6].

Sendo assim, neste artigo, estarei atenta à polissemia que marca o debate público sobre laicidade e democracia destacando as narrativas que as apresentam como forma de "salvar" ou "livrar" o Estado, a política, o espaço público, enfim, das religiões, dos religiosos, de seus discursos, atuações e valores. As elaborações conflitantes em torno dessas noções e dos papeis que cada uma delas (democracia, laicidade e religião) deve ter no Brasil contemporâneo são informadas, tanto no movimento social quanto na academia, no mais das vezes, por ideais secularizantes que preconizam como indesejável, ou como uma reminiscência, uma obscuridade, uma mácula à modernidade, a atuação de religiosos na política e nas demais esferas da vida social. Sugiro que a atuação de religiosos na política é diversa, ainda que seja enfatizada mais a sua uniformidade conservadora. Não pretendo, portanto, questionar a legitimidade da presença de religiosos na política, mas, ao enfatizar suas diferentes performances, proponho rediscutir a colagem visível em alguns círculos específicos entre religião e conservadorismos; religião e negação de direitos, da laicidade e da democracia.

1. Versões preliminares da discussão que proponho neste artigo foram por mim apresentadas em mesas redondas na ANPOCS, 2013-Águas de Lindoia, e na USP, durante o Encontro Internacional da ABHR, 2013.

2. Antropóloga, professora adjunta do Programa de Pós Graduação em Cultura e Territorialidades/UFF e Colaboradora do ISER.

3. Machado, 2006, 2012; Burity, Machado (2006); Burity, Andrade (2011); Duarte (2009), entre outros.

4. Trata-se da pesquisa *Religião e Política no Brasil: um estudo sobre a atuação de lideranças evangélicas no cenário político nacional*, coordenada por mim e por Paulo Victor Leite Lopes, em uma parceria entre o ISER e a Fundação H. Böll, 2011-2012, e que resultou no livro *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil,* de autoria dos coordenadores.

5. Trata-se da pesquisa *Religiões no Espaço Público: uma análise socioantropológica da Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiros*, coordenada por mim com financiamento da FAPERJ 2012-2013. Contei com a colaboração competente e vivaz de Ariadne Trindade, bolsista PIBIC, e de Raquel

Fabeni na coleta do material da pesquisa.

6. Inspirada nas análises do filósofo político Jürgen Habermas, Montero (2009) afirma que a presença de atores e de discursos religiosos na esfera pública não significa, necessariamente, o comprometimento dos processos, da consolidação e da defesa da democracia. Habermas produziu uma revisão (e impulsiona outras) da tese weberiana que associa modernidade à secularização, resultando em uma compreensão da religião como um componente legítimo da esfera pública. Sendo assim, deixaria de fazer sentido a associação direta entre secularização e conquista da laicidade (essa compreendida como o afastamento das religiões do Estado, a não interferência deste sobre a esfera religiosa). Conforme nos lembra Montero (2009: 206): "Em seu trabalho de 2006, Habermas reconhece que, ao contrário do que a teoria weberiana da secularização postulara, a história da modernização não coincidiu sempre com a história da secularização. Nos Estados Unidos, a introdução da liberdade religiosa não significou a vitória da laicidade, mas, sim, a introdução da ideia de tolerância para com as minorias religiosas". Para outras análises sobre a relação de religião e espaço público. Ver Giumbelli (2002, 2008), entre outros.

7. Nos limites deste artigo, não farei uma revisão bibliográfica mais detida sobre o debate acadêmico em torno das noções de secularização e laicidade. No entanto, destaco que o quadro de referências que tomo nessa discussão é composto, principalmente, por Balibar, 2001; Pierucci, 1998; Cunha, 2008; Mariano, 2011, Montero, 2006, 2009; Giumbelli, 2002; Asad 2003.

8. Não é possível estabelecer uma comparação direta entre os números revelados por essas pesquisas, visto que não tenho conhecimento sobre a compatibilidade das metodologias que os

LAICIDADE À FRANCESA

Atores sociais com as mais diferentes inscrições traçam elaborações do que seria a verdadeira república, a verdadeira democracia. Nesses casos, comumente, a França é citada como uma referência fundamental no debate, quase como um modelo puro, uma espécie de tipo ideal de república, de democracia, de Estado laico, de sociedade secularizada[7]. Há elementos empíricos que subsidiam, de algum modo, essas avaliações. Além dos fatores históricos que se referem à constituição do Estado francês, pesam contextos mais recentes, tais como o alto percentual de declarantes ateus na França – que o faz, entre outros fatores, ser uma referência nos debates sobre processos de secularização. Segundo dados do Eurobarômetro de 2005, 18% dos entrevistados na União Europeia disseram não acreditarem em nenhum "espírito, Deus ou força vital". Na França, segundo dados de uma pesquisa veiculada em 2006 no Financial Times, 32% se declaram ateus, um número bem acima da média informada na outra pesquisa para a Europa[8].

Outra situação mais amplamente divulgada na mídia nacional deu destaque à "Carta da Laicidade", criada pelo ministro da educação da França, Vincent Peillon, em 09 de setembro de 2013[9]. A carta abre com a seguinte declaração do ministro:

> Refundar a escola republicana é retornar a ela a seu lugar na transmissão do bem comum e das regras, princípios e valores que lhe fundaram. Porque a Republica porta uma exigência de razão e justiça, retornando à escola francesa a possibilidade de contribuir para o bem comum, para a igualdade, a liberdade e fraternidade. É preciso acompanhar os alunos em seu desenvolvimento como cidadãos sem ferir nenhuma consciência: esta é a própria essência da laicidade. (Charte de lalaïcité à l'École)[10]

Interpelado sobre se essa medida não significaria, ao fim e ao cabo, uma restrição aos mulçumanos, Peillon disse: "a laicidade não é um combate de uns contra os outros, mas um combate a quem quer opor uns contra os outros" (BATTAGLIA, 2013)[11]. Disse ainda: "a questão da laicidade não deve se tornar uma obsessão contra o islã. A maioria dos compatriotas muçulmanos está convencida dos benefícios da laicidade. Cada um é livre para ter as suas opiniões. Mas não de contestar um ensinamento. A carta nos fará lembrar dos princípios"[12]. A *Carta da Laicidade na Escola* seria lançada em 2015, segundo declaração feita pelo ministro em agosto de 2013. Mas, depois de uma pesquisa de opinião pública cujo apoio ao lançamento da carta era de 90% da população francesa, o ministro reconsiderou o prazo inicial.

O lançamento da *Carta da Laicidade* e as controvérsias em torno dela não poderão ser melhor exploradas nos limites deste artigo, contudo, esse caso é significativo para o debate que ocorre no Brasil atualmente porque os argumentos articulados pelo ministro da educação na França na defesa do Estado Laico se assemelham a argumentos e a sentidos dados à laicidade no Brasil. Nessa chave, conforme diferentes atores sociais envolvidos em sua defesa, a garantia da laicidade significaria a garantia da paz (redução ou extinção de conflitos religiosos violentos presentes em nossa sociedade), do respeito às diferentes crenças e "não crenças" (como os ateus e agnósticos vão sendo referidos nesse debate)[13] e, de modo mais ou menos explícito conforme o contexto, o combate ao avanço dos evangélicos no espaço público, sobretudo político, na atualidade[14].

A repercussão causada e o comportamento de políticos engajados em duas frentes religiosas em Brasília são importantes para refletirmos sobre os sentidos de laicidade e de democracia em curso. Na primeira seção deste artigo, apresento dados das pesquisas anteriormente citadas, destacando os mecanismos e técnicas de operação política dos integrantes da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional, assim como os argumentos que acionam na arena pública na direção de algumas minorias. Na seção seguinte,

farei o mesmo em relação aos integrantes da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiro. Na terceira seção, e à guisa de conclusão, pretendo estabelecer as conexões entre os dados apresentados sobre as duas frentes, confrontando-os às considerações que produzem a equalização entre direita, conservador, religioso e antidemocrático.

A FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA

A Frente Parlamentar Evangélica (FPE) conta com 73 parlamentares entre deputados e senadores[15]. A maioria desses parlamentares está vinculada ao Partido Socialista Cristão (PSC) e ao Partido da República (PR)[16]. Essa frente existe no Congresso Nacional desde 1993, sendo, assim, a segunda frente religiosa presente no parlamento. A primeira foi a dos católicos, nominada Pastoral Parlamentar Católica e reunia, em 2012, 22 deputados, sendo a maioria deles vinculada ao Partido dos Trabalhadores (PT).

Durante esses anos de atuação da FPE, podem ser observadas mudanças relativas ao seu grau de institucionalização e, diria até, de coesão interna. Até 2002, a FPE se constituía como um grupo de religiosos que se reunia informalmente, segundo eles, para orar no ambiente do Congresso Nacional e para discutir, de modo muito menos articulado do que se observaria depois, os temas que tramitavam e que tocavam à moral religiosa, mas, com igual força, se articulavam em torno de questões ligadas à assistência social, à presença na mídia e em torno da demanda por espaço em diferentes instâncias de poder como o Executivo e o Judiciário. A partir de 2003, com a regulamentação da FPE, observa-se uma maior articulação e coesão interna que se realizam a partir de uma estrutura organizada com fins explícitos de obter ganhos políticos em suas agendas prioritárias. A essa altura, as agendas prioritárias da FPE se voltavam cada vez mais para as questões dos Direitos Humanos que, desde a primeira gestão do então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, passam a tratar com força da ampliação de direitos de diferentes minorias: negros, mulheres, população LGBT.

Com a afirmação da existência de uma maior coesão interna à FPE, não sugiro que todos os parlamentares evangélicos votam sempre juntos, mesmo em suas agendas prioritárias, e que tenham sempre o mesmo posicionamento diante dos temas que emergem na agenda política[17]. No entanto, analisando etnografias passadas e demais publicações, e considerando as entrevistas realizadas com diferentes parlamentares evangélicos em nossa pesquisa, observa-se a presença de algumas lideranças afinadas que articulam não só os demais parlamentares evangélicos como também deputados e senadores os quais não estão diretamente vinculados a essa frente. Esse núcleo afinado é responsável pela produção de alianças, pela formação e difusão de opinião, de um repertório e de modos de atuação política que vão sendo seguidos e tomados como parâmetro por uma gama de atores sociais no parlamento. Vide atuação do Deputado Federal Jair Bolsonaro (PP-RJ), que formalmente não integra a FPE, diante das políticas, ações estatais e do debate público sobre a ampliação e garantia de direitos para LGBTs a partir de 2011[18].

A maior coesão interna da FPE, sua capacidade de interferir de modo contundente nas pautas do Congresso Nacional e de cooptar deputados federais e senadores não vinculados diretamente à FPE, teria relação, entre outros, com a maior organicidade adquirida pela frente em 2003, como já sugeri. A partir de então, passou a contar com regulamento interno, diretoria, presidência e com os seguintes grupos temáticos: saúde, educação, questão indígena, questão da mulher, violência contra a criança, questão LGBT, pedofilia. Isso significa que cada grupo temático fica sob a responsabilidade de um(a) parlamentar por legislatura, que tem como compromisso acompanhar a tramitação de projetos de lei, assim como fazer propostas nas "pastas" que lhes concernem.

produziram. No entanto, esses números dão visibilidade à questão da laicidade, religião na esfera pública, etc. e interferem no debate público no Brasil, justificando, assim, sua citação neste artigo.

9. A Carta da Laicidade (Charte de lalaïcité à l'École) pode ser acessada na íntegra no endereço www.education.gouv.fr.

10. Este trecho, assim como os subsequentes sobre a carta da laicidade, é uma "tradução livre" feita pela autora deste artigo.

11. BATTAGLIA, Mattea. "Face aux communautarismes, Vincent Peillon présente sa 'charte de lalaïcité'. Le monde. Société, 07 de setembro de 2013. Disponível em: http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/09/07/face-aux-communautarismes-m-peillon-presente-sa-charte-de-la-laicite_3472853_3224.html.

12. Idem.

13. No sentido da inclusão de diferentes atores sociais nesse debate, religiosos e não religiosos, crentes e "não crentes", têm-se tematizado sobre as *liberdades laicas* (LOREA 2007).

14. Na França, a defesa ardente da laicidade soa para muitos uma perseguição ao Islã, tal como vimos na resposta de Peillon à entrevista realizada sobre a *Carta da Laicidade*. No Brasil é notório que o debate sobre a laicidade tenha ganhado fôlego na década de 1990, período no qual o crescimento dos evangélicos, sobretudo pentecostais, apontava para uma consolidação e ampliação da presença evangélica que vinha sendo verificada de modo acentuado desde os anos 1980, segundo dados do Censo do IBGE.

15. Vale ressaltar que a oscilação no número de integrantes das diferentes frentes parlamentares existentes no Congresso Nacional é comum, sendo mais fortemente observada no início e ao final das legislaturas. Os números citados neste artigo se

Foi também a partir de 2003, com esse novo modelo de organização, que cada parlamentar passou a disponibilizar um de seus assessores regularmente lotados em seus gabinetes para cuidarem dos assuntos da FPE. Esses assessores técnicos, como são chamados na frente, devem contatar os parlamentares a fim de lhes informarem sobre o que será votado, em quais sessões, qual a orientação da FPE tirada em reunião, buscando qualificar o voto do parlamentar da frente. Como estratégia, eles passaram a adotar também a ocupação de espaços de liderança em comissões parlamentares estratégicas, tais como Comissão de Constituição e Justiça, de Finanças, Direitos Humanos, de Ciência e Tecnologia e Seguridade Social, e ainda disputam a liderança de partidos na Câmara. Em 2013, por exemplo, dos 16 líderes de partidos na Câmara dos Deputados, nove estavam ligados direta ou indiretamente à FPE[19].

Em termos dos mecanismos e técnicas de atuação da FPE, é de se notar também a atuação conjunta dela com a Pastoral Parlamentar Católica (PPC). Essa aproximação existe, pelo menos, desde 2006, mas vem se intensificando ao longo dos anos, conforme observamos na pesquisa[20]. Essa atuação conjunta ocorre, principalmente, com fins ao fortalecimento de ações contra a ampliação de direitos para mulheres – aborto –, para a população LGBT e na questão das políticas de combate às doenças sexualmente transmissíveis.

Ainda sobre os modos de operação dos parlamentares da FPE, verifica-se o que chamamos de uma atuação em rede e na rede. Nesse sentido, lançam mão de recursos disponíveis em plataformas como *blogs*, *twitter*, *facebook*, *sites*, *sms* para divulgar seus argumentos, convocar apoio dos fieis em torno das agendas que estão sendo conduzidas, assim como para difamar e acompanhar as ações dos opositores[21]. São demandantes do Poder Judiciário na tentativa de, a partir da revisão de constitucionalidade, barrar ou postergar a votação de projetos de lei, o que chamam de "entupimento do judiciário", mas, por outro lado, elaboram contundentes críticas ao "ativismo judicial", como no caso da aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo pelo Superior Tribunal Federal (STF), alegando uma crise quanto à separação de poderes[22].

Aos mecanismos e técnicas de poder, observa-se, entre os integrantes da FPE, o acionamento de argumentos com a finalidade publicamente difundida de salvar ou guardar a moral social. Sendo assim, por exemplo, diante da agenda LGBT e de mulheres, acionam argumentos ancorados em conservadorismos políticos que se estruturam sobre pânicos morais. Esses, conforme Miskolci (2007), podem ser resumidos como mecanismos de resistência e controle da transformação social diante de situações de eminente mudança e se materializam através da exploração de ambiguidades e da distorção de fatos e informações. Mills explora anteriormente a Miskolci noção similar ao dizer que

> quando as pessoas estimam certos valores e não sentem que sobre eles pesa qualquer ameaça, experimentam o bem-estar. Quando os estimam, mas sentem que estão ameaçados experimentam uma crise – seja como problema pessoal ou questão pública. E se todos os seus valores estiverem em jogo, sentem a ameaça total do pânico (Mills, 1969:17-18).

Diante do medo de mudanças que ameaçariam valores estimados, as pessoas se sentem mais vulneráveis aos discursos que se apresentam como solução a tais ameaças. Nesse momento, a exploração da ambiguidade e a distorção dos fatos e informações abundam, conforme acompanhamos na pesquisa. Os exemplos registrados em nosso livro são muitos (Vital da Cunha; Lopes; 2012). Destacarei somente um que ativa o medo através do fornecimento de informações cuidadosamente distorcidas com vistas a não perder a verossimilhança, somando a isso um toque de humor que revelaria o (suposto) absurdo das propostas em curso. Sendo assim, no

referem ao ano de 2012.

16. Para obter maiores informações sobre a FPE e sobre seus mecanismos e técnicas de atuação, ver Vital da Cunha, Lopes (2012).

17. Ver o posicionamento de diferentes evangélicos diante da questão do aborto em Machado, 2006 e 2012; Gomes, Menezes, 2008; Vital da Cunha, Lopes, 2012. Ver também Luna (2013) sobre o posicionamento de evangélicos sobre a questão do aborto e das pesquisas em células-troco embrionárias.

18. Para saber mais sobre o caso específico da distribuição do material didático de combate à homofobia nas escolas públicas ver Vital da Cunha, Lopes (2012).

19. Dos nove líderes aqui contabilizados, cinco integram à FPE. Os outros quatro estão fortemente ligados à ela, como o presidente do PSC que não consta na lista de integrantes da FPE, mas preside o partidocom o maior número de parlamentares da frente e que ganhou visibilidade pela defensa da presidência do pastor Marco Feliciano na Comissão de Direitos Humanos em março de 2013. Fonte: *www2.camara.leg.br. Acesso em 18 de março de 2013.*

20. Fato também registrado por Machado em diferentes apresentações e publicações, com destaque para 2012. Carlos Steil e Rodrigo Toniol (2012) vêm desenvolvendo análises sobre os posicionamentos da Igreja Católica no Brasil frente ao escopo dos direitos humanos na atualidade.

21. Para além do uso do ciberespaço nos mandatos, lideranças e candidatos evangélicos durante o pleito de 2010 fizeram franco uso dessa ferramenta lançando o que foi considerado por Machado (2012) uma tendência que viria a afetar o universo de políticos religiosos.

22. Sobre o que se convencionou chamar de "ativismo judicial" ou processo de "judicialização

panfleto produzido pelo Dep. Fed. Jair Bolsonaro[23] (PR-RJ) sobre o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT, uma das iniciativas que integra um conjunto de ações de combate à homofobia, lia-se:

> PNLGBT - Garantir a segurança em áreas frequentadas pela população LGBT com grupos de policiais especializados, sobretudo nas quais há grande incidência de discriminação e violência
>
> PANFLETO – Garantir a segurança em áreas frequentadas pela população LGBT com grupos de polícia especializados (criação de batalhões de policiais gays nos Estados – Bgay);
>
> PNLGBT – Estabelecer política pública para assegurar o respeito à orientação sexual e identidade de gênero nas casas estudantis mantidas pelo poder público e pela iniciativa privada
>
> PANFLETO – Casas estudantis para hospedagem de travestis e transexuais (Republica Gay).

No mesmo panfleto no qual o referido deputado chama o PNLGBT de "Plano Nacional da Vergonha", é possível ler, em alusão às iniciativas de combate à homofobia na escola[24], a seguinte frase, novamente acionando o pânico com a manipulação de informações e exploração de ambiguidades: "Querem, na escola, transformar seu filho de 6 a 8 anos em homossexual!".

A FRENTE PARLAMENTAR MISTA EM DEFESA DOS POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO[25]

Outra frente parlamentar que neste artigo emerge como um contraponto de análise é a Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiros, que foi lançada em 29 de junho de 2011[26]. Em minha perspectiva, essa frente se estabelece como uma das reações à "guerra santa". Se na década de 1990 as reações eram tímidas (Oro, 1997), a partir dos anos 2000 elas se multiplicam e ganham visibilidade social[27]. A Frente Parlamentar de Terreiros (FPT), como ficou conhecida na mídia, é composta por 13 parlamentares (sendo 10 do PT).

Tabela 1: Deputados da FPT

NOME	PARTIDO/UF
Érika Kokay (Presidente da FPT)	PT-DF
Janete Rocha Pietá	PT-SP
Valmir Assunção	PT-BA
Amauri Teixeira	PT-BA
Luiz Alberto	PT-BA
Domingos Dutra	PT-MA
Jean Wyllys	PSOL-RJ
Sarney Filho	PV-MA
Daniel Almeida	PCdoB-BA
João Paulo Lima	PT-PE
Vicente Cândido (Vicentinho)	PT-SP
Eudes Xavier	PT-CE
Edson Santos	PT-RJ

A interface com o movimento social é fundante dessa frente[28]. Dois grupos são explicitamente reconhecidos como os principais impulsionadores da formalização da FPT: Fórum Religioso Afro-brasileiro do Distrito Federal e Entorno (FOAFRO) e Coletivo de Entidades Negras (CEN), que representa mais de 1.100 terreiros em 18 estados. Esse coletivo, inclusive, arroga a si o lugar de articulador fundamental. Nas palavras de Marcos Rezende: "somos nós do CEN que estamos articulando esta ação em benefício dos Religiosos de Matrizes Africanas".[29] No mesmo blog do repórter Paulo Henrique Amorim, Marcos Rezende ressaltou: "A criação da Frente Parlamentar foi uma demanda de organizações do movimento negro, entre os quais o Coletivo de Entidades Negras (CEN), e contou com o apoio dos deputados Valmir Assunção (PT-BA) e Érika Kokai (PT-DF)".[30]

Além dessa importante interface com o movimento social, a FPT está umbilicalmente ligada à Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e possui intensa relação com o Ministério da Cultura. Mais recentemente, observamos a relação entre a FPT e os movimentos em defesa da laicidade do Estado, com destaque para o Movimento Estratégico pelo Estado Laico (MEEL).

Segundo matérias veiculadas quando do lançamento da FPT na grande

da política" ver Cittadino (2002) e Eisenberg (2002). Para demais artigos sobre a tensão entre os três poderes acessar a coletânea organizada por Werneck Vianna (2002).

23. Conforme já mencionei, esse deputado não pertence formalmente à FPE, mas está presente em cultos e reuniões, tendo atuado de modo afinado com os evangélicos em diferentes pautas como a da agenda LGBT no Congresso Nacional.

24. Material educativo do Programa Escola Sem Homofobia do Ministério da Educação.

25. O nome oficial da FPT foi alterado em 2013, passando de Frente Parlamentar Mista em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiro para Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiro. Segundo entrevista realizada por telefone em julho de 2013 com a secretária da frente, essa mudança seria uma estratégia que visaria a tomar a aura da causa dos povos indígenas para a causa negra e dos religiosos de matriz africana pela avaliação de que os povos indígenas alcançaram mais êxito histórico em suas demandas do que os negros e religiosos do candomblé, umbanda e demais tradições de matriz africana.

26. Passou por outros "lançamentos oficiais" que estamos acompanhando no projeto de pesquisa "*A aura da cultura": uma análise da presença das religiões afro-brasileiras no espaço público através do acompanhamento da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiros no Congresso Nacional*, sob minha coordenação, com o apoio da bolsista PIBIC-CNPQ Franciene Reis (UFF).

27. Ver artigo de Mariz (1997) analisando artigo de Ari Pedro Oro sobre a reação dos religiosos de matriz africana às ofensivas em sua direção. Já sobre o período que marca a mais forte e publicizada reação desses religiosos às ofensivas, sobretudo

evangélicas, que vinham sofrendo, destacaria o surgimento de iniciativas diversas, como a criação, em 2008, da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, o Grupo de Trabalho pela Liberdade Religiosa da Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro, que atua desde 2008 e foi formalizada em 2012, além do Comitê de Diversidade Religiosa, criado no âmbito da Secretaria Nacional de Direitos Humanos em 2011, além da própria FPT.

28. Entre as entidades apoiadoras da FPT temos, além do CEN do Brasil e Foafro, a CETRAB, CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, entre outros.

29. Conf.: blog Conversa Afiada. Sobre Marcos Rezende: "é membro do Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos e bacharel em História, lecionou em escolas públicas e particulares buscando aproximação dos alunos com a história da cidade, enfatizando a questão da desigualdade social e racial. Presta auxílio a pequenas entidades e afoxés que participam do Carnaval e atua com destaque no Coletivo de Entidades Negras (CEN), organização não-governamental, sem fins lucrativos e sem vínculos político-partidários, que tem o objetivo de estabelecer o diálogo e diminuir a intolerância entre diferentes segmentos raciais e sociais. Também é Conselheiro Nacional de Segurança Pública do Ministério da Justiça, recebeu a Medalha Zumbi dos Palmares da Câmara Municipal de Salvador por serviços prestados a comunidade negra. É religioso do Candomblé". Disponível em: http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2012/02/25/marcos-rezende-e-o-negro-da-casa-grande. Acesso em março de 2011.

30. http://www.conversaafiada.com.br/brasil/2011/03/21/frente-parlamentar-para-defender-religioes-de-matriz-africana/.

31. Acesso em 15 de maio

imprensa e em diferentes blogs e em *posts* na *fanpage* do facebook[31], os objetivos principais da frente seriam: fiscalizar o Poder Executivo para que este aplique as políticas públicas às comunidades de terreiro propostas por elas mesmas e por organizações a elas ligadas; propor leis que deem às casas religiosas de matrizes africanas os mesmos tratamentos que outras tradições religiosas gozam em nosso país; impedir manifestações e ações discriminatórias contra a comunidade negra no Brasil; propor um diálogo inter-religioso com a finalidade de comprometer diferentes segmentos da vida política, social e econômica do país com a agenda da diversidade religiosa.

Em diferentes ocasiões, os deputados da FPT apresentam justificações em torno de seu surgimento, combinando a defesa de um novo lugar social (a partir da ocupação de um espaço político específico) de duas minorias que, na articulação que produzem, estão histórica e culturalmente vinculadas e ajustadas: a minoria negra e de religiosos de matriz africana. Vale lembrar que, diferente da Frente Parlamentar Evangélica, esta frente não é integrada por nenhuma liderança religiosa autodeclarada. Nas apresentações públicas, seja na grande mídia, seja nos pronunciamentos no congresso, os políticos da frente insinuam um pertencimento religioso ou uma "simpatia cultural" pelas religiões de matriz africana. Assim, não legitimam sua participação política ou sua integração à FPT operando pela via da confessionalização da política[32], tal como fazem evangélicos e, mais recentemente, os católicos no Congresso Nacional.

A partir das declarações de políticos e de integrantes do movimento social, agrupamos algumas dessas formulações referentes à justificação da criação da FPT. Com base neste levantamento, a frente seria (uma): Forma de salvar/preservar uma cultura; Forma de combate às intolerâncias étnica e religiosa; Forma de garantir a democracia (entendida como igualdade no acesso aos bens políticos e sociais) e a pluralidade (entendida como garantia da valorização da diversidade – tal como discute Novaes, 2012). Os argumentos que acionam na arena política e na mídia com vistas a se legitimarem como grupo político em atividade no Congresso articulam o discurso da vitimização, ativam, a partir dessa afirmação, a necessidade de políticas compensatórias, reparadoras, que deem conta de gerir o sofrimento das populações no presente e a desigualdade que marca a trajetória das mesmas. Ativam, ainda, o elemento étnico, promovendo equivalências entre as noções de religião e cultura[33].

ALÉM DESSA IMPORTANTE INTERFACE COM O MOVIMENTO SOCIAL, A FPT ESTÁ UMBILICALMENTE LIGADA À SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (SEPPIR) E POSSUI INTENSA RELAÇÃO COM O MINISTÉRIO DA CULTURA. MAIS RECENTEMENTE, OBSERVAMOS A RELAÇÃO ENTRE A FPT E OS MOVIMENTOS EM DEFESA DA LAICIDADE DO ESTADO, COM DESTAQUE PARA O MOVIMENTO ESTRATÉGICO PELO ESTADO LAICO (MEEL)

Nesses poucos anos de existência (se comparado às outras frentes), a FPT conseguiu realizar algumas reuniões que resultaram na produção de seminários e de uma exposição fotográfica no Congresso Nacional. Mais recentemente, os parlamentares da FPT se engajaram em uma campanha pela criação do Museu Afro-Brasileiro de Cultura e Memória no Distrito Federal[34]. Como a FPT é composta quase integralmente por deputados do PT, têm acesso muito direto às secretarias e ministérios, tendo alcançado alguns feitos relativos à formação de editais para grupos que trabalham pela garantia de direitos para as comunidades tradicionais de terreiros (o que articula a defesa de um patrimônio

histórico, cultural, religioso, étnico) e ao mapeamento dessas comunidades tradicionais, com o objetivo de dar visibilidade à quantidade e à diversidade dos terreiros de candomblé e casas de umbanda no Brasil[35]. Isso conformaria uma tentativa de, por via dessa contabilização, alcançar relevo político – acesso a políticas públicas, etc. –, disputa que vem sendo fervorosamente travada por este segmento religioso desde, pelo menos, o censo de 2000[36].

Os projetos de lei e demais ações legislativas propostas pelos deputados da FPT visam à igualdade de acesso aos bens políticos, econômicos e sociais, o respeito à cultura afro-brasileira (emergindo aqui a religião como um dado da cultura afro-brasileira), à promoção de ações reparadoras dos danos historicamente causados aos negros brasileiros. Assim, buscam o reconhecimento, pelo sistema previdenciário, da categoria de líder religioso dos terreiros de candomblé (Ialorixás e Babalorixás) para efeito de aposentadoria; a implementação do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (as questões da juventude e do atendimento médico emergem como prioritárias nessa política)[37]; a ampliação do número de cestas de alimentos designadas às comunidades tradicionais de terreiros do DF[38], a extensão da imunidade tributária, assegurada a territórios sagrados pela Constituição Federal, às casas de matriz africana; entre outras ações.

A análise de pronunciamentos e das demais atividades políticas dos parlamentares que compõem à FPT nos permite dizer que eles atuam em torno da ampliação da garantia de direitos de segmentos sociais reconhecidos 'historicamente' como de minorias afirmando a democracia com práticas afinadas as dos grupos identificados no parlamento como de esquerda ou centro esquerda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os integrantes de ambas as frentes aqui analisadas afirmam a importância do seu lugar no parlamento articulando a existência delas à força da democracia e da laicidade no Brasil. Nessa chave, a existência dessas frentes religiosas significaria novos segmentos organizados e legitimamente ocupando uma cadeira no Congresso, confrontando a histórica hegemonia católica no Brasil[39] e marcando o que seria uma ampliação do acesso aos bens políticos. Apresentam-se, assim, como "atores políticos atuando nas muitas modernidades existentes na contemporaneidade" (Machado, 2012:25). Em minha perspectiva, essa argumentação dos religiosos não conforma um mero "efeito de retorsão" que pode ser caracterizado pela colocação no "terreno discursivo e ideológico do adversário e o combate com as armas deste, as quais, pelo fato de serem usadas com sucesso contra ele, deixam de pertencer-lhe, pois que agora jogam pelo adversário. A retorsão opera assim, de uma só vez, uma retomada, uma revirada e uma apropriação-despossessão de argumentos: ela tem por objetivo impedir ao adversário o uso de seus argumentos mais eficazes, pelo fato mesmo de utilizá-los contra ele (Taguieff, 1986b; também Angenot, 1982). (Pierucci, 1990:11). Sendo assim, sugiro que quando esses religiosos afirmam a presença deles na política como representativa do avanço da democracia e da laicidade, devemos pensar não que

A EXISTÊNCIA DESSAS FRENTES RELIGIOSAS SIGNIFICARIA NOVOS SEGMENTOS ORGANIZADOS E LEGITIMAMENTE OCUPANDO UMA CADEIRA NO CONGRESSO, CONFRONTANDO A HISTÓRICA HEGEMONIA CATÓLICA NO BRASIL[39] E MARCANDO O QUE SERIA UMA AMPLIAÇÃO DO ACESSO AOS BENS POLÍTICOS

de 2013.

32. Nos termos de Machado (2006), essa confessionalização da política corresponderia a uma apresentação dos candidatos durante as campanhas eleitorais explorando o pertencimento religioso com vistas a obter ganhos políticos. No entanto, constata a autora e outros estudiosos em pesquisas subsequentes, a confessionalização ocorre não somente durante a campanha, pois a afirmação da identidade religiosa vem sendo um elemento importante no jogo político no parlamento.

33. Em *paper* apresentado nas XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas da América Latina, UFRGS - 2013, explorei mais detidamente essa questão que vem sendo foco de minhas análises. Para acessar boas discussões sobre as relações de religião e cultura, ver: Novaes (2012, 2013), Giumbelli (2008), Mafra (2011).

34. Esforço esse resultou, em 26 de novembro de 2013, na fundação da Frente Parlamentar em Apoio à Criação do Museu Afro-brasileiro em Brasília, cuja coordenação fica a cargo do Dep. Fed. Edson Santos (PT-RJ).

35. "O mapeamento é ponto chave nas reivindicações, pois, o reconhecimento das condições de vida das comunidades tradicionais de terreiro, deverá subsidiar o governo no desenvolvimento das políticas públicas adequadas a esta população. O objetivo é identificar, reconhecer e apresentar dados para a promoção de políticas públicas de segurança alimentar e nutricional e melhoria da qualidade de vida nas comunidades tradicionais". Disponível em: http://cenbrasil.blogspot.com.br/2011/04/as-condicoes-de-vida-das-comunidades.html. Acesso em 05 de maio de 2013.

36. Para acessar uma interessante análise sobre o Censo Religioso do IBGE, as religiões de matriz africana e seus representantes, ver Menezes

empregam de modo pragmático, frouxo, equivocado e/ou espúrio ambas noções, mas quais são os sentidos que atribuem a elas.

A observação dos casos nos leva a concluir que o sentido de democracia que operam é absolutamente compatível com as noções contemporâneas de democracia representativa na qual diferentes atores sociais, por meio de um processo consensuado ocupam espaços de poder. Os religiosos, como representantes legítimos de grupos que compõem a sociedade, teriam o direito, como outras categorias, de ter seus representantes no Congresso Nacional e de levarem suas plataformas à arena pública. Em chave semelhante, a laicidade do Estado, entendida por parte desses religiosos não como a negação da religião pelo Estado, mas como a garantia ao acesso igualitário das religiões/ dos religiosos à esfera pública, estaria sendo afirmada com suas presenças no Legislativo nacional.

A consideração desses sentidos dados pelos atores ao lugar social que ocupam leva ao questionamento sobre: Qual o problema então? Qual a questão de fundo? Qual o grande incômodo provocado pela presença da religião na política?

Uma tentativa não conclusiva de resposta a essas questões poderia ser elaborada em três frentes (não necessariamente excludentes). A primeira delas nos conduz a considerar que o problema social causado pela relação entre Estado e religiões no Brasil estaria ligado à verificação de um aparelhamento do Estado por instituições religiosas desde, principalmente, já no período republicano, a Constituição de 1934. A Igreja Católica é amplamente identificada com ganhos advindos de dispositivos introduzidos nessa Carta tais como o reconhecimento civil do casamento religioso, a cooperação entre Estado e entidades religiosas no oferecimento de programas sociais de interesse público etc. Esses dispositivos se contrapunham à perspectiva iluminista e republicana que orientou as formulações expressas na Constituição de 1891 e que estabeleceu oficialmente o Estado brasileiro como não religioso, sem religião oficial, laico. Mais recentemente, o aparelhamento identificado quase exclusivamente com a Igreja Católica, estaria sendo verificado também entre entidades evangélicas. Esse aparelhamento do Estado pelos religiosos estaria no centro de debates contemporâneos sobre a intolerância religiosa praticada por funcionários públicos em juizados, escolas e delegacias[40], no sistema prisional[41] e de assistência a menores em conflito com a lei[42].

O "aparelhamento do Estado" no Brasil não é exclusivamente operado pelos religiosos. Ele é revelador, entre outros, da relação estabelecida no Brasil entre público e privado no qual uma esfera se sobrepõe a outra[43]. Assim, nos contextos citados, ao sabor dos dirigentes máximos do Executivo e dos diferentes órgãos que o compõem, iam sendo favorecidas umas tradições em detrimento de outras.

Uma segunda frente explicativa do incômodo social causado pelo crescimento dos evangélicos no espaço público (destaco aqui esses religiosos, pois o debate sobre a necessidade de garantia do Estado laico no Brasil é marcado por uma oposição aos evangélicos e seus modos de ação, a uma necessidade de refrear sua capilaridade) estaria ligada a) à utilização que fazem de mecanismos de ação considerados "agressivos" ou "estridentes" e que promovem a identificação de conexões antes obscuras entre religião, poder, economia, Estado, sociedade, política, judiciário; b) ao sentimento difuso de invasão, em sentido cultural. Conforme argumenta Regina Novaes (2005)[44], a cultura brasileira ou "ser brasileiro" estava umbilicalmente identificado à Igreja Católica, a ser católico, e o crescimento dos evangélicos e o questionamento de antigas e arraigadas práticas sociais foi propulsor de um sentimento de repulsa, negação e preconceito em relação a esses religiosos e às instituições as quais estão ligados.

2012, 2013.

37. O plano foi lançado em 29 de janeiro de 2013.

38. "A ampliação da política de cestas de alimentos é uma demanda segundo o movimento, de caráter transitório, com metas objetivas de sanar necessidades emergentes destas comunidades historicamente desassistidas pelo poder público. Segundo Patrícia Ahualli, Coordenadora do Coletivo de Entidades Negras do DF e membra das Comunidades de Terreiros do DF, a demanda por ações programáticas do movimento passa pela criação de políticas de inclusão produtiva, onde as atividades tradicionais destas comunidades se transformem em ações geradoras de renda. Exemplo das reivindicações de inclusão produtiva são as oficinas de trajes tradicionais do terreiro, que podem ser vendidas em lojas especializadas. Outro potencial produtivo das comunidades tradicionais de terreiros é a produção agrícola. Contudo, as comunidades se vêem impedidas de produzir por não se enquadrarem nos critérios da DAP - Declaração de Aptidão ao Pronaf - da Agricultura familiar. Um dos critérios de exigência para adquirir a DAP é a regularização da situação imobiliária da área de produção, o que não é o caso de muitas comunidades tradicionais do país. As comunidades do DF estão entre estas. Entre as vantagens de se obter a DAP é a venda direta ao Programa de Aquisição de Alimentos – PAA, do Governo Federal. Segundo Patrícia, no DF, já existe uma parceria entre a EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural". Disponível em: http://cenbrasil.blogspot.com.br/2011/04/as-condicoes-de-vida-das-comunidades.html. Acesso em 05 de maio de 2013.

39. Em Vital da Cunha e Lopes (2012), é possível encontrar o pronunciamento de diferentes lideranças evangélicas articulando a força da democracia e da

Um terceiro elemento explicativo do incômodo causado pela relação entre Estado e Religião; Religião e Política estaria calcado em certo senso comum *savant* que confere ao religioso um amalgama necessário com o conservadorismo. Essa última tentativa de explicação é a que gostaria de explorar um pouco mais nos limites deste artigo.

Os religiosos na política não estão todos afinados com uma perspectiva conservadora. Os estilos de atuação dos parlamentares investigados são diversos, assim como parte dos objetivos declarados dessas frentes religiosas. Em termos dos discursos que ativam, uns são mais identificados com um ativismo conservador religioso[45], enquanto outros se afinam mais ao discurso histórico da esquerda em torno da defesa de minorias e da garantia do respeito à pluralidade. Podemos dizer que não seria precisamente o pertencimento religioso que forjaria atores conservadores ou de direita[46]. É preciso considerar trajetórias pessoais e políticas[47]. Assim é preciso considerar diferenças na atuação política de integrantes da Frente Parlamentar Evangélica tais como Gilmar Machado (PT-MG) e Benedita da Silva (PT-RJ) por um lado, e Eduardo Cunha (PMDB-RJ), Marco Feliciano (PSC-SP) e Anthony Garotinho (PR-RJ), por outro. Além das trajetórias pessoais e políticas, contam nessa atuação diferenciada as instituições religiosas as quais estão vinculados, já que elas demandam diferentes posicionamentos de seus representantes no espaço público, de modo geral, e na política, de modo particular (Machado 2006; Vital, Lopes 2012)[48]. Também é possível identificar diferentes perfis entre os integrantes da Pastoral Parlamentar Católica como Padre Ton (PT-RO) que atuou junto com parlamentares de esquerda em agendas conflitantes com posições historicamente defendidas pela Igreja Católica e, em oposição a esse comportamento identificado como progressista, Eros Biondini (PTB-MG) que se somou a evangélicos em ações contra a ampliação de direitos para a população LGBT como no caso do Kit Antihomofobia. Já entre os integrantes da Frente Parlamentar de Terreiros há mais homogeneidade em torno do posicionamento político que defendem e de suas trajetórias públicas alinhadas à defesa de bandeiras históricas da esquerda no Brasil sendo identificados com discursos vanguardistas e pela ampliação e defesa de direitos de crianças e de minorias como negros, mulheres e população LGBT.

As disputas e posicionamentos aqui apresentados nos instigam a refletir sobre quais as composições possíveis e desejáveis da democracia no Brasil. Em alguns meios e contextos sociais as religiões são acusadas, contemporaneamente, de interferirem negativamente no processo democrático por desrespeitarem direitos individuais, por tentarem barrar a ampliação de direitos de segmentos sociais específicos como o de mulheres e LGBTs. A acusação moral e política lhes recai sobre os ombros. Mas, seriam os religiosos os únicos produtores e proclamadores desses discursos?

Como vem sendo alvo da análise de cientistas políticos, antropólogos, sociólogos e historiadores, o Brasil e o mundo vivem um momento de recrudescimento do conservadorismo e/ou de sua maior publicização. No caso brasileiro, essa mudança de cenário diria respeito aos novos atores que comporiam essa direita: religiosos, empresários e ruralistas. Esses dados foram gerados como resultado de uma pesquisa sobre o desempenho da direita no parlamento nacional na qual o pesquisador Adriano Codato (UFPR) investigou a atuação de 7 mil parlamentares que passaram pela Câmara dos Deputados entre 1945 e 2010[49]. Segundo a pesquisa, o segmento considerado de direita se tornou mais urbano e os ruralistas perderam espaço para o empresariado em razão, principalmente, de programas sociais federais, tais como o Bolsa Família.

> Você sai daquele perfil do coronel do Nordeste e do bacharel do Sudeste, de gravata-

laicidade na atualidade com a presença dos evangélicos no Congresso Nacional. Um dos argumentos que acionam é de que os evangélicos são mais um grupo de força naquele espaço, eleitos conforme as regras do jogo democrático, assim como existem militares, médicos, metalúrgicos, negros e mulheres.

40. Miranda nesta publicação.

41. Quiroga, Vital da Cunha 2005.

42. Simões 2010a; 2010b.

43. Matta, 1997; Carvalho, 1988; Faoro, 2001.

44. "Milagres da multiplicação dos votos" In http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=1247. Acesso em 02 de agosto de 2014. Ver também "O que significa ser católico no Brasil": http://epoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDR77276-6014,00.html. Acesso em 02 de agosto de 2014.

45. Segundo Vaggione , o termo ativismo conservador "permite enfatizar o propósito central, que é o de influenciar as políticas públicas e as legislações. São setores que não só defendem uma cosmovisão específica sobre a sexualidade e a família que se encontraria ameaçada pelo feminismo e pela diversidade sexual, como também se mobilizam ativamente para fazer com que o direito e as políticas públicas sigam essa cosmovisão"(Vaggione, 2010 *apud* Machado, 2012:26.

46. Outras pesquisas sinalizam na mesma direção: Machado (2012), ver também pesquisa vinculada ao Centro de Estudos Latino-Americano de Pentecostalismo, coordenada por Paul Freton (UFSCAR) e que contou com a participação de Cecília Mariz (PPCIS/UERJ), Joanildo Burity (FUNDAJ), Machado (ESS/UFRJ), entre outros. Dados parciais dessa pesquisa foram apresentados em mesa redonda realizada na ANPOCS, 2013, sob a coordenação da profª Cecília Mariz.

47. Conforme já sinalizaram diferentes autores tais como Novaes (2001) em excelente artigo sobre religião e política no Brasil.

48. Embora reconheça as diferentes atuações dos parlamentares evangélicos e mesmo os diferentes líderes, redes e movimentos evangélicos vanguardistas, esses ficam eclipsados seja na mídia, seja na ação política, pela atuação daqueles identificados como conservadores.

49. Para acessar a integra dessa pesquisa, entrar em www.observatory-elites.org.

50. Lembrando, novamente, que muitas vezes os religiosos são também empresários e mantêm latifúndios em seu nome, dos seus familiares ou estão ligados a denominações religiosas cujas maiores lideranças mantêm grandes posses de terra, conforme revistas de circulação nacional mostraram em 2013.

51. Conforme elaboração de Joanildo Burity (FUNDAJ) em apresentação em mesa redonda na ANPOCS, 2013.

> borboleta. Houve uma inversão na direita tipicamente ruralista. No passado, proprietário rural era o tipo dominante e empresário urbano era residual na direita. Agora, o empresariado é superior aos ruralistas (FARAH, 2013).

Por outro lado, afirma Codato, se a ameaçadora figura do coronel nordestino perdeu força, a direita teria ganho integrantes mais "barulhentos", que se pronunciam sem constrangimento no espaço público. Nas palavras do pesquisador:

> Hoje ela [a direita] perdeu a vergonha social de se assumir como direita. Porque a direita no Brasil era em geral militar, do nazismo da segunda guerra mundial, fascismo, integralismo e autoritarismo. Agora a direita no Brasil é uma reação ética "contra tudo isso que está aí", para utilizar a expressão. (Codato, 2013)

Sendo assim, formulações em defesa da retração da religião da esfera política como modo de garantir a superação do avanço de um padrão de comportamento político conservador/moralizador apresentam limites ao não considerarem um quadro mais geral. Ruralistas, empresários e parte dos que se autodeclaram religiosos na política[50] estão afinados na defesa de pautas ditas conservadoras, mas a subtração de somente um elemento dessa tríade não garante o pleno curso de uma determinada noção de democracia (lida como pensamento iluminado, vanguardista), não garante o pleno curso de uma sociedade inclusiva. A declaração pública dos evangélicos como inimigos reforça o lugar deles como minorias perseguidas[51], ao mesmo tempo em que lhes atribui um poder de articulação e de condução de posicionamentos conservadores, moralistas que não é exclusivo deles.

A revisão a ser feita talvez seja em torno do próprio jogo político tal qual vem sendo disputado e da qualificação da liberdade de expressão no país. Por exemplo, em termos estritamente legais, não há como contestar a ocupação da presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal, desde março de 2013, pelo pastor Marco Feliciano. Houve uma composição política específica que a permitiu. O combate exclusivo ou principal à religião, de modo geral, e aos evangélicos, de modo específico, no Congresso Nacional gera um falso problema, e, consequentemente, uma falsa solução. A defesa da laicidade, como garantia do combate às práticas políticas que estão em curso em diferentes âmbitos, é somente um dos elementos importantes rumo ao respeito aos indivíduos, às diferentes coletividades, formas de ser, de pensar e de amar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* . Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 1-17.

BALIBAR, Étienne. *Nous, citoyens d'Europe ?Lesfrontières, l'État, lepeuple*. Paris: La Découverte, 2001.

BATTAGLIA, Mattea. "Face aux communautarismes, Vincent Peillon présente sa 'charte de lalaïcité'. *Le monde.* Société, 07 de setembro de 2013. Disponível em: http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/09/07/face-aux-communautarismes-m-peillon-presente-sa-charte-de-la-laicite_3472853_3224.html.

BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKAS, Effie. *ReligiousAmerica, secular Europe? A themeandvariations*. Burlington: Ashagate Publishing Company, 2008.

BURITY, Joanildo A.; MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.).*Os Votos de Deus:* Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Massangana, 2006.

BURITY, Joanildo A.; ANDRADE JR Jr., P. (orgs.). *Religião e Cidadania*. São Cristóvão/Recife: UFS/Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CESCON, Everaldo. "Breakingthespell: é a religião um fenômeno natural?"

Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, vol. 28. nº 2, 2008, p. 216-220.

CITTADINO, Gisele. "Judicialização da política, constitucionalismo democrático e separação de poderes". In> WERNECK VIANNA, L. (org.). *A democracia e os três poderes no Brasil.* Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002.

CUNHA, L. A. C. R. De lalaïcité à lafrançaise à lalaïcité à l´américaine dansl´enseignement public brésilien. Education Comparee, v. 1, p. 115-128, 2008.

MATTA, Roberto da. *A casa & a rua.* 5ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DUARTE, Luiz Fernando D.; GOMES, Edlaine C.; MENEZES, Rachel A.; NATIVIDADE, Marcelo (orgs.). *Valores religiosos e legislação no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

EISENBERG, José. "Pragmatismo, direito reflexivo e judicialização da política". In: WERNECK VIANNA, L. (org.) *A democracia e os três poderes no Brasil.* Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: a formação do patronato político brasileiro.* 3ed revista. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

FARAH, Tatiana. Manifestações reforçam discurso na direita no Brasil, dizem cientistas políticos. O Globo. Brasil, Águas de Lindoia, 24 de setembro de 2013. Disponível em: http://oglobo.globo.com/pais/manifestacoes-reforcaram-discurso-da-direita-no-brasil-dizem-cientistas-politicos-10132071. Acesso em 26 de setembro de 2013.

GIUMBELLI, Emeron. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro, vol. 28. nº 2, 2008, p. 80-101.

_____ . *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França.* São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.

GOMES, Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart. "Aborto e eutanásia: dilemas contemporâneos sobre os limites da vida". *Physis.* Rio de Janeiro, v. 18, n. 1: 2008, p. 77-103.

LOREA, Roberto Arriada (org). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

LUNA, Naara. "O direito à vida no contexto do aborto e da pesquisa com células-tronco embrionárias: disputas de agentes e valores religiosos em um estado laico" *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, vol. 33, nº 1: 2013, p. 71-97

MACHADO, Maria das Dores Campos. "Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010". *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, nº 7: janeiro - abril de 2012, p. 25-54.

_____. *Religião e Política.* Rio de Janeiro*:* Editora da FGV, 2006.

MAFRA, Clara. "A arma da cultura e os universalismos parciais".*Mana*. Rio de Janeiro, vol. 17, n. 3, 2011.

MARIANO, Ricardo. "Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, n. 2: maio-ago. 2011, p. 238-258,.

MARIZ, Cecília. "Reflexões Sobre A Reação Afro-Brasileira à Guerra Santa". *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 1, n. 1: novembro de 1997, p. 96-103.

_____. *Política e religião.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

MENEZES, Renata de Castro. "Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional" (entrevista) *IHU On-Line*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ano XII, (400): agosto de 2012, p. 10-13. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao400.pdf. Capturado em 14/09/2012.

_____. "Às margens do Censo 2010: Expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião". In: TEIXEIRA, F.; MENEZES. R. (org.). *Religiões em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MISKOLCI, Richard. "Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay". In: Cad. Pagu, Campinas, n. 28, June 2007.

MONTERO, Paula. "Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando

as religiões como discurso". *Religião e Sociedade. Rio de Janeiro,* vol.32, nº1, 2012**.**

_____. "Religião, Pluralismo E Esfera Pública No Brasil". *Novos Estudos.* São Paulo, nº 74, Cebrap. 2006.

_____. "Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade". *Novos Estudos. São Paulo*, nº 84: Cebrap, p. 199-213. 2009.

NATIVIDADE, Marcelo; LOPES, Paulo Victor Leite. "Os direitos das pessoas LGBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia". In: DIAS DUARTE, Luiz FerNando, et all (orgs.) *Valores Religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

NOVAES, Regina. "Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais". *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro, vol. 32, nº1, 2012**.**

_____. "Sobre números e narrativas estabelecidas: alguns comentários ao artigo de Clara Mafra". *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 14, nº 24: UFRGS, 2013.

_____. "A divina política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política". REVISTA USP, São Paulo, n.49, p. 60-81, março/maio 2001.

PIERUCCI, Antonio Flávio. "Ciladas da diferença". Tempo Social; Rev. Social. USP, S. Paulo, 1990.

_____ "De olho na modernidade religiosa". Tempo Social; Rev. Social. USP, S. Paulo, v. 20, n. 2. 2008. P. 09-16.

QUIROGA, Ana Maria; VITAL DA CUNHA, Christina (orgs). Religiões e Prisões. Comunicações do ISER. Número 61. Ano 24. 2005.

SIMÕES, Pedro. Filhos de Deus: Assistência Religiosa no Sistema Sócioeducativo. Rio de Janeiro: ISER, 2010 a. 192p.

_____. Pescadores de Homens: perfil da assistência religiosa no sistema socioeducativo do Rio de Janeiro. Comunicações do ISER. Número 64. Ano 29. 2010b.

STEIL, Carlos Alberto ; TONIOL, R. F.. "Direitos humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010". In: AMEIGEIRAS, Aldo Rubén. (Org.). *Cruces, intersecciones, conflictos: relaciones político religiosas en Latinoamérica*. 1ed. Buenos Aires: CLACSO, v. 1, p. 79-108, 2012.

ORO, Ari Pedro. "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?", *Debates do NER*, ano l, nº 1, 1997.

WERNECK VIANNA, Luiz (org.). *A democracia e os três poderes no Brasil.* Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, P. V. L. (orgs.). *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil.* Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2002.

EM NOME DA DIVERSIDADE

NOTAS SOBRE NOVAS MODULAÇÕES NAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIOSIDADE E LAICIDADE

Para Clara Mafra, amiga querida, pesquisadora inquieta, com muitas saudades.

REGINA NOVAES[1]

Prestar atenção nas palavras torna o mundo mais evidente. Esta afirmação já foi feita, de diferentes maneiras, por filósofos e antropólogos. De fato, acompanhar significados e significantes flutuantes das palavras pode oferecer vias promissoras para melhor compreender processos sociais em curso.

Nestas notas, meu objetivo é prestar atenção na palavra "diversidade". Atualmente, de maneira bastante heterogênea, e até contraditória, "o valor da diversidade" tem sido evocado pela sociedade e pelos governos. São vários os usos desta expressão: seja para fortalecer denúncias de discriminação (sobretudo de religião, raça, gênero e orientação sexual), seja para justificar alianças (religiosas e políticas) com objetivo de ampliar espaços de demandas e execução de políticas públicas.

A partir de tais evidências, gostaria de refletir sobre o lugar que a ideia (categoria de pensamento, noção e conceito) de diversidade ocupa no estoque de argumentos que justificam aproximações e/ou distanciamentos entre as religiões e o poder público.

Para tanto, começo lembrando algumas das sucessivas (re)apropriações da palavra "diversidade", desde os anos de 1950 até os dias de hoje. Em seguida, veremos alguns exemplos nos quais o discurso da "diversidade" se faz presente na argumentação de grupos religiosos e dos governos.

Por fim, considerando que vivemos um momento histórico em que as dinâmicas sociais estão cada vez mais globalizadas, e que estão sendo redefinidas as funções e os papéis dos Estados Nacionais, apresentarei algumas ideias iniciais que podem contribuir para a reflexão sobre as relações entre as religiões e governos no Brasil.

1. DIVERSIDADE CULTURAL: SOBRE FLUTUAÇÕES DE SIGNIFICADOS.

Nos anos de 1950, vivia-se um momento em que falar em "diversidade cultural" era uma maneira de se contrapor ao modelo de desenvolvimento capitalista vigente. Como lembra Grimson (2011): "la extensa época de formación de los estados nacionales, las narrativas homogeneizantes postulaban quecada país tenía una cultura y una identidade. Este imaginario estaba vinculado a uma concepción del desarrollo, que sólo podía desplegarse evitando los obstáculos culturales". Naquele contexto, para assegurar o desenvolvimento, era preciso afastar os obstáculos das "alteridades internas" presentes em cada nação.

Não por acaso Lévi-Strauss termina o artigo intitulado *Raça e História* -

1. Regina Novaes é antropóloga, pesquisadora do CNPq e da UNIRIO.

encomendado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e publicado pela primeira vez em 1952 - com a seguinte recomendação: as instituições internacionais deveriam se empenhar em combater o etnocentrismo e em preservar a diversidade cultural. Isto, não no sentido de preservar culturas intactas, mas como um expediente para incitar desenvolvimentos e potencialidades de cada uma delas por meio do diálogo e enriquecimento mútuo.

Vinte anos depois, em 1971, ao ser convocado - também pela Unesco - para proferir a Conferência de Abertura do Ano Internacional de Combate ao Racismo e à Discriminação Racial, Lévi-Strauss colocou em dúvida aquela principal recomendação do seu texto *Raça e História*. Segundo Geertz (1999), naquela Conferência, Lévi-Strauss fez certa "autocrítica" e não apenas reconheceu que é uma ilusão pensar que a humanidade possa se livrar do etnocentrismo, mas também afirmou que nem seria bom que o fizesse.

Com este "toque contemporâneo", como definiu Geertz (1999), Lévi-Strauss sugeriu que a diversidade poderia ser comprometida, anulada, quando as culturas apenas se celebrassem mutuamente e as trocas entre elas fossem excessivamente fáceis. Isto porque para que a diversidade se mantenha, se (re)crie, é necessário manter um certa "surdez", inerente à afirmação de valores (entre os quais destaco aqui os valores religiosos).

Outros quase vinte anos se passaram e, nos anos de 1990, frente a uma nova configuração mundial, o tema da "diversidade" ganhou outros fóruns. Ultrapassando os espaços de combate ao etnocentrismo, - e para além das quimeras de reconhecimento de alteridades de diálogo e enriquecimento cultural mútuo - o elogio à "diversidade" ganhou um espaço significativo na redefinição de uma nova geopolítica mundial.

O que teria mudado? Ainda segundo Grimson (2011), naqueles anos de 1990, assistimos à conjugação entre "las nuevas políticas neoliberales con el multiculturalismo (...). La construcción clásica de hegemonia – que incluía alguna ilusión de ciudadanía universal con un relato cultural homogeneizador – se había roto". Com efeito, nos anos de 1990, interesses econômicos globalizados passaram a questionar narrativas nacionalistas. Categorias como "nação" e "classes" deixaram de ser vistas como suficientes para definir mudanças sociais. Abria-se espaço para o predomínio das ideias de diversidade e de "multiplicidade", com suas afinidades tanto com o pensamento pós-moderno quanto com as chamadas políticas neoliberais que defendiam o enxugamento do Estado, a desterriotorialização da produção e a flexibilização das relações de trabalho.

Mas, tal apropriação não foi única. Geertz (1999) lembra que, sobretudo em tempos de pós-colonialismo, a diversidade cultural passou a ser parte da sociedade complexa. No mundo e no interior de cada país, existem grupos étnicos, bem como diferenças que podem ser examinadas em função de geração, de gênero, de classe, de raça e de religião. Em dinâmicas de resistências, estes grupos – muitas vezes denominados "minorias" - foram se apropriando da palavra diversidade para construir suas identidades e para denunciar situações de vulnerabilidade.

Mas isto ainda não é tudo. De lá para cá, registram-se várias e diferenciadas reapropriações da palavra "diversidade". Ribeiro (2008), em um instigante artigo - intitulado *Diversidade Cultural enquanto discurso global* -,trata deste tema. O autor localiza a valorização da "diversidade" em um complexo campo político de governança global.

Segundo Ribeiro (2008), o atual reconhecimento da importância da diversidade como um "valor" central é resultado de: a) uma progressiva tomada de consciência em relação à globalização e b) uma crescente atenção dada à natureza interconectada das questões culturais, políticas, econômicas e sociais em um mundo encolhido. Neste cenário, a "diversidade cultural" foi se

transformando em um tópico altamente politizado, tanto internamente aos Estados-nação como em nível global.

Esta importância ficou evidenciada no documento *Declaração Universal sobre a diversidade cultural global e cooperações*, adotado em Conferência Geral em Paris, em novembro de 2001. Ribeiro (2008) aproxima esta declaração de outras - como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o documento resultante da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente (UNCED-92) –, classificadas por ele como "discursos fraternos globais".

Para o autor, no mundo globalizado - que torna mais intensa a exposição à diferença e mais complexa a diferenciação social (Ribeiro, 2008) -, o discurso sobre a diversidade tornou-se um universo de disputas. A palavra aparece como "pau para toda obra", "um termo ubíquo", que pode abarcar posições políticas contraditórias.

A importância de levar "a diversidade" em conta tem sido assinalada por agentes sociais, que têm diferentes posições políticas, tais como: executivos do Banco Mundial; ativistas do movimento antiglobalização; atores sociais com demandas de reconhecimento étnico-racial; formuladores de políticas públicas; movimentos de fortalecimento da sociedade civil, participantes do Fórum Social Mundial.

Sem dúvida, no campo da diversidade, movem-se diferentes atores e instituições, tais como: igrejas, diplomatas, agências de governança global e de cooperação internacional, fundações, ONGs, políticos e acadêmicos. Assim sendo, obrigatoriamente, convivem vários tipos de diversidade e várias concepções de diversidade estão em jogo. Vejamos o que se passa no chamado "campo religioso".

2. RELIGIÃO E ESTADO LAICO: POSSIBILIDADES E LIMITES PARA INSCREVER A "DIVERSIDADE RELIGIOSA" NO ESPAÇO PÚBLICO.

Desde os anos de 1990, as experiências de diálogo inter-religioso não tem resultado em "trocas excessivamente fáceis". Sem dúvida, a necessária "surdez" – evocada por Lévi-Strauss e lembrada por Geertz - para a existência da "diversidade" resulta em um paradoxo que, por um lado, alimenta ideários e diálogos ecumênicos e, por outro, repõem fundamentalismos.

Além disto, as afirmações sobre o "valor da diversidade" esbarram em hierarquias historicamente construídas no campo religioso e na sociedade. Contudo, o uso do discurso da diversidade introduz novas tensões que não revelam apenas continuidades, mas também apontam para mudanças (de representações e práticas) em curso. Vejamos alguns exemplos observados por mim e por outros pesquisadores que trabalham com questões similares.

2.1 Dinâmicas globais-locais: conexões entre diversidades religiosas

O Fórum Paralelo (ECO-92), que teve lugar durante a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente (UNCED-92), pode ser visto como um grande ritual onde prevaleceram os "discursos fraternos globais" analisados por Ribeiro (2008). Uma vigília inter-religiosa marcou seu final. Com a presença de líderes como D. Helder Câmara e Dalai Lama, dividiram espaço com líderes de cerca de 25 tradições religiosas, entre as quais mães de santo e de grupos esotéricos e de inspiração oriental[2].

Neste espaço foram negociados temores, sentidos, identidades e valores, como podemos ver na afirmação abaixo.

> No processo do diálogo inter-religioso, o maior temor por parte das Tradições é a ameaça da dissolução de identidades e do sincretismo religioso. No entanto, a prática mostra justamente o contrário. Através do contraste gerado pelo diálogo fica mais fácil entendermos nossa própria fé e identidade espiritual, levando a um aprofundamento de nossa Tradição. Claro que podemos perceber que há muita coisa em comum nas religiões, afinal todos compartilham do mesmo Logos Humano. Assim o princípio da unidade na diversidade é a base para qualquer processo de diálogo inter-religioso. (André Porto, um dos organizadores da vigília).

2. Ver vídeo "Um dia para a Terra", produzido pelo ISER.

Obviamente, o "diálogo" proposto não eliminou hierarquias e relações de poder no interior do campo religioso. Contudo, abriram-se possibilidades para novas apropriações do discurso sobre a diversidade. Birman (2006) analisou a presença das religiões afro-brasileiras nesta Vigília Inter-religiosa. A autora lembra que, anteriormente, os elos do mundo "afro" com a sociedade abrangente foram pensados através da afirmação da "cultura nacional" que teria uma base africana, fundamentada no candomblé.

Naquele evento, segundo Birman, o "afro" passou a ser visto como uma "tradição", entre outras, em escala global. Desta maneira, naquele evento global prevaleceu uma imagem do mundo construída por meio de uma constelação de "tradições", basicamente religiosas (ainda que algumas sejam vistas como étnicas). Tais tradições, por um lado, explicitariam a diversidade e, tpor outro, os conflitos do mundo.

Nesta perspectiva, continua a autora: "as tradições presentes aceitaram o conceito de Unidade na Diversidade". Assim, "a diversidade como valor possibilita abrir um novo campo de negociações para a defesa do candomblé, em nome da tolerância e da paz entre os povos". Em contrapartida, cabe ao Estado "regular" tal convivência. Nos anos seguintes, atos preconceituosos ("guerras santas" presenciais, radiofônicas ou televisivas) foram questionados através de denúncias e, até, de processos judiciais.

Anos depois, um espaço inter-religioso ganhou destaque durante edições do Fórum Social Mundial (FSM). O FSM - precedido por conexões internacionais nos encontros de Seatle, Gênova, nas ações "contra-cúpulas", na Ação Global dos Povos, nos Encuentros Intergalácticos dos Zapatistas - se propôs a desenvolver um processo catalisador dos esforços e lutas acumuladas pelos movimentos sociais, sindicais, eclesiásticos e camponeses, de organizações civis e setores políticos populares a nível global, como resistência ao modelo capitalista, enfrentamento ao neoliberalismo, em oposição ao Fórum Econômico de Davos (reunião dos oito países mais ricos do mundo).

Naquele contexto, grupos baseados na fé se aproximaram da comunidade engajada do Fórum. A URI[3], o Grupo Inter-Religioso de Porto Alegre e a Coalizão Ecumênica[4] organizaram um programa e um espaço comum: a construção do Projeto Kairós. O programa e produção foram desenvolvidos e criados com fundos doados por redes Cristãs de apoio como Caritas, RedConoSur de Centros Laicos, Ameríndia e o Conselho Mundial de Igrejas. Foram construídas duas grandes tendas brancas, sendo espaços separados para práticas sagradas e workshops. No primeiro ano, os religiosos reclamaram da pouca atenção que o Comitê Organizador lhes dispensou, mas no segundo ano do FSM as atividades inter-religiosas já constavam na programação oficial.

Na edição do FSM de 2005, os momentos mais marcantes foram: a apresentação do grupo inter-religioso nas ruas de Porto Alegre durante a marcha de abertura do Fórum e a Cerimônia Inter-religiosa do Nascer do Sol às margens do Rio Guaíba.

Nas avaliações disponíveis online[5], ficam evidentes vários tipos de dificuldades de entendimento, mesmo entre os "progressistas" (organizadores, financiadores e participantes). Contudo, em diferentes argumentações, fica evidente um consenso: a importância de evocar a "diversidade". De certa forma, todos parecem concordar que o grau de legitimação de suas atividades depende do quanto de "diversidade" tenham conseguido – ou não – englobar.

Assim, de certa maneira, pode-se observar alguma continuidade entre ideias veiculadas pelas denominações evangélicas ecumênicas (ou voltadas para o "diálogo inter-religioso") e a afirmação da diversidade religiosa no espaço público. Contudo, considerando a própria diferenciação interna entre

3. URI (Iniciativas das Religiões Unidas) é uma rede inter-religiosa reconhecida internacionalmente em 74 países, com sede mundial em San Francisco, Califórnia. Os organizadores dizem atuar "para além das fronteiras religiosas, culturais e geográficas, aproveitar a sua força coletiva para tomar sobre a violência de motivação religiosa e social, crises econômicas e ambientais que desestabilizam regiões e contribuir para a pobreza". Os grupos e organizações locais envolvem "pessoas de diferentes fés e tradições" para trabalhar em conjunto para o bem de suas comunidades. A partir de atores locais, buscam coligações para a mudança regional e global. Saiba mais: http://www.uri.org/portuguese. Consulta realizada em julho de 2014.

4. Grupo formado por brasileiros progressistas católicos, igrejas protestantes e uma rede ligada ao CLAI – Conselho Latino Americano de Igrejas.

5. Ver sites da URI e do FSM.

evangélicos, vejamos o que se passa com outras denominações, sobretudo pentecostais ou neo-pentecostais.

2.2 – Estado, sansões e cooperação: tensões na "diversidade evangélica"

Bortoleto (2014) apresenta uma cuidadosa análise de um caso de utilização inédita da "lei Caó" na tipificação do crime de "discriminação religiosa". Aprovada em 1985, a referida lei tornou crime a discriminação racial. Em 1989, ela foi modificada para incluir discriminações por "etnia, religião e procedência nacional, adequando-se à nova Constituição Federal".

O caso analisado por Bortoleto foi bastante divulgado pela imprensa. Tudo começou no primeiro dia de junho de 2008, quando quatro jovens evangélicos adentraram em um salão de culto afro e quebraram esculturas religiosas do local.

No desenrolar dos acontecimentos, foram acionados dispositivos legais, disponíveis para conter intolerâncias e discriminações religiosas. Bem como foram utilizados diferentes meios de comunicação e realizados atos públicos. Segundo o mesmo autor, a Comissão do Combate à Intolerância Religiosa do Estado do Rio de Janeiro (CCIR-RJ) ofereceu assistência jurídica; acompanhou audiências no I juizado Especial criminal; promoveu Caminhadas pela Liberdade Religiosa, convocadas também através de vinhetas veiculadas pela TV Globo.

Meses depois, em março de 2009, Afonso Henriques, um dos jovens invasores do Centro Espirita Cruz de Oxalá, postou no *YouTube.com* um vídeo (7'45") no qual relata os acontecimentos sem deixar de lado as clássicas acusações de "obras do diabo" e homossexualismo ("todos pais de santo são homossexuais"). No seu discurso, Afonso Henriques subordina as "leis dos homens" à Lei de Deus. Mas a comunicação foi denominada, por ele mesmo, "vídeo-resposta às autoridades", o que – segundo Bortoleto (2014) - demonstra "que o jovem está em uma situação que necessita de uma resposta pública a fim de justificar o porquê de suas atitudes naquele dia".

No decorrer dos acontecimentos, o pastor Tupirani e o jovem Afonso Henriques chegaram a ser presos. Mas – quase um mês depois - foram soltos após pedido de *habeas corpus* impetrado pelo escritor Eduardo Banks, católico praticante, que diz considerar a Lei Caó um "monstrengo jurídico". Tal afirmação provocou reações do ex-deputado federal Carlos Alberto Caó, da CCIR- RJ e dos membros do movimento negro do Rio de Janeiro que evocaram a Constituição Federal.

A partir das prisões, a Igreja destes evangélicos mudou de nome, passou a ser chamada "Igreja Geração de Mártires". Além disto, foram promovidas duas manifestações públicas, a I e a II "Passeata do Dia do Pastor Perseguido". Gravados em vídeo e virtualmente disponibilizado, estes atos públicos questionam as leis civis (Bortoleto, 2014).

Interessante notar que a Igreja Evangélica também conseguiu outros aliados na sociedade. Um deles, o blogueiro Julio Severo, definindo-se como cristão, afirma que condena "práticas de bruxaria". Em sua argumentação, considera que vivemos em uma época em que o Estado se distancia de "valores cristãos" e se aproxima de "valores ocultistas". A partir daí, indaga, "onde está a tão proclamada separação de Estado e Religião?"

Para ele, ao assegurar a existência de todas as religiões, o Estado estaria aderindo a "valores ocultistas" e se afastando dos cristãos em geral. Neste contexto, por oposição, católicos e evangélicos tornam-se aliados. Porém, mesmo entre os evangélicos, há outras polêmicas e posições em torno da separação/não separação entre Estado e Igreja no Brasil. Vejamos um exemplo.

Gutierrez (2014) examinou os projetos ligados à Igreja Universal do Reino de Deus. Segundo o autor, no interior da IURD, a Força Jovem é considerada "uma iniciativa aberta a todos os jovens, para que todos possam participar, sem

restrição". Os jovens participantes – sem demarcar pertencimento religioso - se apresentam como "manifestantes em prol do combate ao crack", "movimento para redução de desigualdade social", "grupo de jovens unidos por cultura e esporte".

Na "Caminhada por uma Vida sem Drogas", ainda segundo Gutierrez (2014), "cerca de 1200 pessoas se encontraram na Pinacoteca do Estado e se deslocaram, sob o som da bateria de escola de samba Nenê da Vila Matilde, até o Vale do Anhangabaú, onde havia um palco com apresentações musicais(...). Muitos carregavam cartazes com dizeres contra as drogas como, por exemplo: "as drogas matam", "viciado em crack, hoje estou liberto" e "é possível vencer".

Gutierrez (2014) destaca que os diversos cartazes continham a *hashtag*[6]" #PorUmaVidaSemDrogas", afirmando que o uso desses indexadores é visto como muito importante pelos agentes da Universal, pois "ajudam a bombar o evento e ganhar mais pessoas, porque hoje o jovem está ligado nas redes sociais" (...).

Segundo o mesmo autor, no final da passeata, havia tendas de atendimento dos Alcoólatras Anônimos e dos Narcóticos Anônimos cujos voluntários eram em parte ligados à Igreja Católica. Naquele contexto, os entrevistados de Gutierrez fizeram questão de frisar que "não importa sua religião, se é espírita, ou católico, pois temos parceiros nos dois e estamos unidos pelo mesmo ideal"(...).

Em sua análise, Gutierrez (2014) chama atenção para a maneira como "diversos agentes da Universal operacionalizam "o conceito de diversidade" para destacar, em sua visão, a própria "laicidade" do projeto e, por conta disso, seu maior alcance junto à sociedade civil. A noção de "diversidade" é traduzida em uma das *hashtags* mais utilizadas pelo grupo: #TamoJuntoEMisturado.

Gutierrez (2014) lembra ainda que aqueles agentes não compõem um todo "coeso e homogêneo, pois há uma grande heterogeneidade de posições em relação ao combate ao crack". Porém, há um consenso em relação à internação compulsória, bem como a maior parte dos entrevistados é contra a criminalização dos usuários, enxergando-os como vítimas.

Como se sabe, o debate em relação à utilização de verbas por comunidades terapêuticas[7] é intenso. Gutierrez (2014) lembra que a Frente Nacional Drogas e Direitos Humanos é contrária ao repasse de verbas para entidades religiosas. A Frente critica comunidades que "pautam o tratamento na religião", sem assistência psiquiátrica e psicológica, e que atenderiam interesses religiosos e eleitoreiros[8].

Para os objetivos do presente artigo, o que podemos destacar dos instigantes estudos de Bortoleto e Gutierrez?

Em primeiro lugar, vale destacar as diferenças entre as denominações evangélicas pentecostais. Nos dois textos estão em foco denominações bem diferentes em termos de histórico, tamanho, estrutura, ênfases doutrinárias. Em segundo lugar, é interessante notar como estas denominações se envolvem com o poder público e, em contextos bem diferentes, evocam a laicidade do Estado brasileiro.

No caso da "Igreja Geração dos Mártires", embora se enfatize a supremacia da "lei de Deus" sobre a "lei dos homens," o fiel presta contas "às autoridades" e seus aliados evocam a laicidade do Estado questionando o reconhecimento das religiões afro-brasileiras pelo poder público.

No caso da Universal, as ideias de pluralidade e de diversidade legitimam seus projetos sociais (governamentais e não governamentais) e, também, a participação em partidos políticos[9]. Nestes espaços fazem parcerias com outras religiões, inclusive com católicos. No entanto, em certas situações, a mesma IURD questiona a laicidade do Estado brasileiro, destacando a posição privilegiada da Igreja Católica. Por exemplo, criticam a avaliação feita pelo Tribunal Eleitoral que teria "dois pesos e duas medidas". Como afirma um dos

6. Sinal tipográfico "#" usado para indexar palavras-chave a uma informação em redes sociais como twitter, instagram, facebook e googleplus.

7. Entidades sem fins lucrativos que oferecem abrigo e tratamento para dependentes químicos. Caracterizam-se pelo fato dos próprios usuários ajudarem no processo de tratamento uns dos outros.

8. Gutierrez (2014) esclarece: "Após pressão da Frente, o SENAD – Secretaria Nacional de Política Sobre Drogas, passou a exigir em seus editais que as comunidades que providenciassem duas visitas médicas a cada interno em um intervalo de quinze dias. Além disso, não poderiam obrigar os internos a participar dos cultos religiosos. Apesar da medida, a Frente Nacional Drogas e Direitos Humanos, assim como Deputados ligados a ela, como Ivan Valente (PSOL-SP) acreditam que ainda há muitas "comunidades exclusivamente religiosas que sobrevivem por meio do repasse cedido pelo governo" e pedem que o controle nos editais seja mais rigoroso".

9. No mesmo artigo Gutierrez (2014) também trata das relações da Universal com Partidos Políticos.

entrevistados de Gutierrez (2014:7): quando um candidato católico é apoiado pela Igreja Católica que, inclusive, distribui material: "os católicos mandam e ninguém percebe. Agora, com a gente da Universal é esta perseguição".

Em resumo, no que se refere à "laicidade", vemos - como já enfatizou Dullo (2014) - que este termo é "mais um objeto de disputa entre agentes", sejam eles mais afeitos ou mais resistentes ao reconhecimento da diversidade religiosa.

Contudo, nos dias atuais, as inter-relações entre religiosidade, laicidade e diversidade envolvem também outras dimensões subjetivas e objetivas. Novos espaços religiosos surgem para acolher e legitimar a construção de identidades múltiplas e não excludentes, como veremos a seguir.

2.3 - Causas e identidades múltiplas: contatos e produção de novas diversidades.

Como já contei em outro artigo (Novaes, 2011), durante a "Marcha das Vadias"[10], em Copacabana, no Rio de Janeiro, em maio de 2013, pude observar como se articulam as diferenças no interior de um mesmo movimento quase totalmente constituído por jovens. Nesta observação, o que me chamou particularmente a atenção foram os cartazes dizendo "sou cristã e sou lésbica, pela diversidade sexual" e, neste mesmo cartaz, se apresentavam como da "Comunidade Betel" do Rio de Janeiro (www.betelrj.com).

Este exemplo nos oferece a oportunidade de refletir sobre as características dos movimentos juvenis contemporâneos cada vez mais convocados pela internet, e demais tecnologias móveis. Nestes movimentos, os participantes de uma manifestação pública não compartilham necessariamente todos os pontos de vista, sejam eles morais, ideológicos ou políticos. Via de regra, uma causa comum – no caso da Marchadas Vadias, o combate ao machismo - produz uma circunstancial convergência que justifica a ação coletiva.

> Somos cristãos e nossa missão é espiritual, mas não fechamos os olhos, como a maioria das igrejas, para a realidade e injustiça do mundo. Por isso, somos voz profética, lutando contra a violência e opressão, principalmente advinda da igreja cristã, contra as lésbicas, gays e transgêneros. (wwwbetelrj.com)

Algumas palavras contribuem para favorecer ações comuns. Entre elas destacam-se *diversidade* e *inclusão.* Por exemplo, a Comunidade Betelse apresenta-se como "uma igreja da Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana localizada na cidade do Rio de Janeiro (ICM Rio) e se define como uma Protestante, Reformada e Inclusiva".

Atualmente, a palavra "inclusiva" tem trânsito assegurado no campo da educação e nas demais formulações das políticas públicas voltadas para grupos considerados vulneráveis. O uso deste vocábulo responde a demandas de gênero, de orientação sexual, de raça, das pessoas com deficiência. Interessante notar seu uso também no campo religioso.

Sem dúvida, as religiões são porosas aos "sinais dos tempos" e incorporam palavras e mudanças sociais. Entre católicos, há situações similares em que se busca "conciliar identidades" socialmente construídas, como indica o texto abaixo (grifos meus).

> Somos um grupo de leigos católicos que compreende ser possível viver duas identidades aparentemente antagônicas: ser católico e ser gay, numa ampla acepção deste termo, incluindo toda diversidade sexual (LGBT). Desejamos fornecer subsídios teológicos e pastorais que ajudem a conciliar estas identidades. Visamos também funcionar como comunidade virtual aglutinadora, proporcionando visibilidade a iniciativas semelhantes. Sabemos que a proposta do cristianismo é 100% inclusiva – em todos os sentidos possíveis – e jamais excludente. O próprio termo "católico" quer dizer universal. As ações e palavras de Cristo presentes nos evangelhos deixam bem claro que todos são chamados ao amor divino, independente de qualquer condição. (In: www.diversidadecatolica.com.br)

Segundo o mesmo site: "O Diversidade Católica formou-se em julho de 2006,

10. Marcha das Vadias, movimento internacional contra o machismo, surgido no Canadá quando policiais culparam as mulheres por provocarem estupros com suas roupas provocantes. A partir daí, surgiram Marchas locais com características próprias.

no Rio de Janeiro. Nossa postura é de comunhão com a Igreja. Seguimos na prática de Jesus e estendemos o convite de amor inclusivo a todos que parecem estar de fora. Preferimos, por enquanto, não publicar nossos nomes no site."

Importante notar aqui uma diferença entre evangélicos e católicos. A segmentação denominacional evangélica permite que os jovens apresentem suas identidades publicamente na Marcha. Já os católicos, necessitam ter outros cuidados, mantendo-se anônimos para garantir a "comunhão com a Igreja" que se caracteriza como una, universal e hierárquica. Assim, entre católicos e evangélicos, o uso (mútuo e diferenciado) da noção de diversidade também reflete e revela continuidades (características e hierarquias) mudanças no campo religioso brasileiro.

Contudo, para além das diferenças, em ambos os casos, observamos combinações entre orientações sexuais e religiões, produzindo novos (pre)conceitos, causas e reações. Nesta perspectiva, podemos dizer que - nos dias atuais - assistimos a uma produção incessante de diversidades.

Nestes espaços de militância, "celebrar a diversidade" - ou 'construir a unidade na diversidade" - poderia até ser fácil, pois há um consenso que está em jogo um recurso argumentativo eficaz para o reconhecimento mútuo de identidades. Porém, ao associar *diversidade, religiosidade e direitos* (já conquistados ou a conquistar), surgem obstáculos de ordem econômica, política e cultural.

Nas Igrejas, na sociedade e nos governos explicitam-se disputas por recursos simbólicos e materiais para atender demanda de "inclusão", os quais implicam em mudanças de valores, reconhecimento e a efetivação de direitos. Vejamos o que se passa no campo das políticas públicas de juventude.

2.4 – Juventude(s) e poder público: a diversidade nos processos de legitimação e conquista de legitimidade.

Como já foi dito várias vezes no decorrer deste texto, a disseminação da palavra "diversidade" não significa que haja consenso sobre seus usos ou sobre suas implicações políticas. Ainda assim, como no caso da juventude este tema tornou–se obrigatório. Está sempre presente em espaços de pressão, interlocução e negociação entre o poder público e movimentos sociais. Com efeito, para pensar políticas de juventude, é preciso considerar diferenças de classe, raça e etnia, gênero, orientação sexual, local de moradia, deficiências[11] e - neste contexto - o pertencimento religioso também passou a ser reconhecido como parte da diversidade da juventude brasileira. Assim sendo, usa-se juventudes, no plural. E o desafio maior passou a ser articular o reconhecimento da diversidade juvenil e a lógica dos direitos universais e específicos. Descrevo abaixo duas situações "boas para pensar": uma atividade da Secretaria Nacional dos Direitos Humanos e as movimentações em torno do Conselho Nacional e das Conferências de Juventude.

"Abrace a Diversidade!" Era esta a frase de convocação. A atividade se chamava *Juventude, Cultura, Religiosidade e Direitos Humanos*. O texto esclarecia que o evento era parte das ações programáticas do III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Para obter mais informações, disponibilizava-se um e-mail: diversidadereligiosa@sdh.gov.br. Ou seja, Secretaria Especial de Direitos Humanos, do governo federal. O convite dizia assim:

> Este seminário é um convite para o abraço: Abrace a diversidade! O abraço é gesto de afetividade, acolhida, envolvimento e comprometimento com o outro e a outra, nossos semelhantes. E neste evento o convite é de abraçar a diversidade. O seminário está inserido nas políticas públicas de respeito e garantia da liberdade e da diversidade religiosa e de enfrentamento às situações de intolerância religiosa. E está orientado nas ações programáticas do III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), que dispõe sobre o respeito às diferenças crença, a liberdade de culto e a garantia da laicidade do Estado.
>
> *Público Participante*: jovens de diversas tradições religiosas e identidades culturais.

11. Na discussão sobre a diversidade juvenil, cabe também relembrar estilos e outros pertencimentos. Os grupos culturais em torno de estilos musicais (tais como rock, punk, heavy metal, reggae, hip hop, funk), artes cênicas, grafitti, danças (street dance, break) e grupos esportivos (entre eles, futebol, basquete de rua e skate), nascidos em espaços de exclusão e, a partir dos quais, são levadas demandas juvenis ao espaço público. Diversas invenções, (re)conhecidas no conjunto como "cultura de periferia", têm tido grande importância no processo mobilização por direitos de jovens desta geração (Novaes, 2012).

> *Objetivos*: a) Promover um debate sobre juventude e diversidade a partir dos referenciais de cultura, religiosidade e direitos Humanos;b) Estimular a troca informações entre jovens participantes do seminário sobre questões relacionadas ao enfrentamento à intolerância religiosa para a construção de uma cultura de paz;c) Fomentar a discussão sobre uma agenda de políticas públicas pela diversidade religiosa como expressão dos Direitos Humanos.
>
> *Programação*: Conferências & Debates sobre Juventude, Diversidade, Cultura, Religiosidade, Direitos Humanos; Rodas de Conversa; Plenária dos grupos das Rodas de Conversa; Atividades culturais; Café da Diversidade (com a comunidade judaica, cada participante deveria trazer um alimento típico de sua região ou estado para compartilhar); Espaço Livre da Juventude - para discutir sobre formas de articulação e demandas da juventude; participação na VI caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa - Caminhando a gente se entende. *Local*: Orla de Copacabana
>
> *Inscrições*: juventudeabraceadiversidade@gmail.com

Neste exemplo, é um organismo de Estado que se dispõe a "construir uma unidade" entre jovens de diferentes religiões com o objetivo de promover "a articulação e o reconhecimento de "demandas da juventude". Tais demandas evocam políticas, programas e ações que, para promover distribuição, reconhecimento e participação, devem contemplar a "diversidade juvenil". Isto também fica evidente quando analisamos a formação de Conselhos e a composição das Conferências de Políticas Públicas de Juventude.

Conselhos e Conferências de Juventude

Rodrigues e Freitas (2014) oferecem um inédito inventário sobre como as religiões se apresentam em um espaço específico do chamado "campo das políticas públicas de juventude". No referido artigo, eles descrevem a eleição no Conselho Nacional de Juventude que teve lugar em 2012.

> Em abril de 2012 foi realizada a segunda eleição de representantes da sociedade civil para o Conjuve, as vagas do segmento religioso foram preenchidas por: 1) Pastoral da Juventude (titular) e Federação Brasileira das Associações Cristãs de Moços (suplente); 2) Aliança Bíblica Universitária do Brasil – ABUB (titular) e Junta da Mocidade da Convenção Batista Brasileira – Jumoc (suplente). Para a vaga destinada à juventude de religiões de matriz africana foi eleita a Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu – Acbantu (titular), e o Movimento Nacional Nação Bantu – Monobantu (suplente). A Pastoral da Juventude Rural passou a integrar o Conselho como suplente na cadeira de jovens rurais. As redes Fale e Reju são suplentes (com direito a rodízio) em cadeiras destinadas a Fóruns e Redes (Rodrigues e Freitas, 2014).

Além disto, na referida eleição (abril de 2012) participaram também, além das que passaram a integrar o Conselho, outras organizações identificadas com a temática religiosa, a saber: Obra Kolping do Brasil (inscrita pela cadeira de Movimento Comunitário de Moradia); União Marista do Brasil (inscrita pela cadeira de educação), Casa da Juventude Pe. Burnier (inscrita pela cadeira de Instituição de Pesquisa), Agentes de Pastorais Negros (inscritos pela cadeira de jovens negros e negras), Instituto Paulista de Juventude (inscrito pela cadeira de participação juvenil). Para disputar, estas entidades foram devidamente credenciadas, o que atesta o seu reconhecimento e atuação no campo das PPJ.

NAS IGREJAS, NA SOCIEDADE E NOS GOVERNOS EXPLICITAM-SE DISPUTAS POR RECURSOS SIMBÓLICOS E MATERIAIS PARA ATENDER DEMANDA DE "INCLUSÃO", OS QUAIS IMPLICAM EM MUDANÇAS DE VALORES, RECONHECIMENTO E A EFETIVAÇÃO DE DIREITOS.

Nota-se aí um espraiamento do recorte religioso: grupos que se apresentam no espaço público a partir de vínculos com a dimensão religiosa disputam não só as vagas destinadas aos "segmentos religiosos", mas também

outras "cadeiras" (moradia, educação, instituição de pesquisa, jovens negros e negras, participação juvenil).

Neste cenário, o exame do campo das políticas públicas de juventude revela um movimento de mão dupla. Por um lado, as presenças das alternativas religiosas ajudam a legitimar os espaços de Juventude, ampliando a "representatividade" de seus Conselhos. Por outro lado, as dinâmicas instituídas nestes espaços acabam por motivar a produção outras diversidades induzindo credenciamentos de novos grupos religiosos que - a partir de sua especificidade – se candidatam a diferentes vagas ("setoriais" ou temáticas) ofertadas em Conselhos Estaduais e Nacional (Rodrigues e Freitas, 2014).

Paralelamente, também nas duas Conferências Nacionais de Políticas Públicas de Juventude, progressivamente, produziu-se um determinado "enquadramento semântico" que transformou a diversidade em um direito, que inclui a dimensão religiosa ("direito à diversidade religiosa").

Isto pode ser observado no texto baseado na II Conferência de Políticas Públicas de Juventude, realizada em Brasília em dezembro de 2012. "Conquistar direitos e desenvolver o Brasil" foi a consigna desta Conferência. E os direitos da juventude foram organizados em cinco eixos: 1) Direito ao desenvolvimento integral (Trabalho, Educação, Cultura e Comunicação); 2) Direito ao território (Povos tradicionais, Jovens Rurais, Direito à Cidade, ao Transporte, ao Meio ambiente); 3) Direito à experimentação e qualidade de vida (saúde, esporte, lazer e tempo livre) 4) *Direito à diversidade* e vida segura (segurança, diversidade e direitos humanos) e 5) Direito à participação (grifos meus). A religião entra – com destaque - no item 4.

Interessante notar ainda que - para dar conta da articulação entre "diversidade religiosa" e "direitos" -, as reformulações são constantes. Rodrigues e Freitas (2014) mostram como o tema da religião aparecia na primeira redação[12] do documento base da Conferência, no eixo 4, no subitem Juventude, respeito à Diversidade e Direitos Humanos:

> A juventude não pode ser discriminada de nenhuma forma, seja por sua etnia, cultura, origem nacional, orientação sexual, idioma, religião, opiniões políticas, aptidões físicas, condições sociais ou econômicas. Considerando como ponto de partida o respeito à diversidade, as políticas de Direitos Humanos devem contemplar seriamente a juventude em todas as suas dimensões (Rodrigues e Freitas, 2014).

Em seguida, os mesmos autores informam como – após receber uma série de emendas - ficou o texto ao final da Conferência. O texto aprovado foi o seguinte:

> As/os jovens não podem ser discriminadas/os ou sofrer violência de qualquer natureza (física, verbal, simbólica e psicológica), ou ter seus direitos restringidos e/ou violados, seja por sua raça/cor, etnia, cultura, origem nacional ou regional, orientação sexual, gênero, identidade de gênero, deficiências, línguas, crença e religião, ou sua ausência, opinião política, aptidão física ou intelectual, condições sociais ou econômicas, ou pelo fato de serem pessoas pertencentes aos povos e comunidades tradicionais, adolescentes e jovens em restrição de liberdade e/ou em cumprimento de medidas socioeducativas. É fundamental promover o reconhecimento e a valorização da diversidade, seja por meio de edição de normas ou de políticas públicas que tratem de temas como: saúde e direitos sexuais e reprodutivos na perspectiva de direitos humanos, laicidade do Estado e diversidade religiosa (...)[13] (Grifos meus).

Como se sabe, além o Censo de 2010, as pesquisas recentes registrarem a existência de jovens ateus e agnósticos e um crescimento mais significativo tem sido dos jovens que "acreditam em Deus, mas não tem religião". Talvez este fenômeno tenha influenciado esta emenda. A "diversidade religiosa" deveria, também, contemplara "ausência dela" (também em sua diversidade interna: ateísmo, agnosticismo ou outras modalidades de crenças não institucionais). Rodrigues e Freitas (2014) analisam esta inclusão afirmando:

> (...) é importante assinalar que há um novo

12 2ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Juventude. *Juventude, Desenvolvimento e Efetivação de Direitos. Conquistar direitos, desenvolver o Brasil,* nº 79.

13 2ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Juventude. *Juventude, Desenvolvimento e Efetivação de Direitos.* Conquistar direitos, desenvolver o Brasil (Documento base revisto), nº 85.

> enfoque no que diz respeito à diversidade religiosa: se na 1ª Conferência se falou em *respeito* à diversidade, nesta se afirma que ela precisa ser *reconhecida e valorizada*, mas que também não se pode discriminar aqueles que não professam alguma religião.

Assim, para que a laicidade do Estado brasileiro não seja comprometida, "a ausência de religião" também deve ser contemplada e inserida na esfera dos direitos humanos e no âmbito da diversidade religiosa".

Além disto, lembram os mesmos autores, entre as propostas aprovadas no eixo "direito à diversidade e à vida segura", uma delas refere-se a um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa e à "representatividade da pluralidade".

> Respeitar a Diversidade Religiosa, criando e efetivando um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, a ser formulado por meio de debate entre poder público e sociedade civil, por suas diversas formas de interação, garantindo-se os princípios de equidade, a representatividade da pluralidade de religiões e crenças. Com isso, visa-se à efetivação dos princípios constitucionais de laicidade do Estado e de liberdade de consciência, culto e crença[14].

Em resumo, os movimentos, redes e grupos juvenis também se deparam com o desafio de articular o reconhecimento pluralismo religioso e laicidade do Estado. Neste cenário, o "direito à diversidade" justifica a presença de jovens de diferentes grupos religiosos participaram de Conselhos e Conferências de Políticas Públicas de Juventude, espaços de articulação entre Estado e Sociedade.

3. EM NOME DA DIVERSIDADE: AFASTAMENTOS E APROXIMAÇÕES ENTRE RELIGIÕES E ESTADO.

Com efeito, como uma carta coringa, a categoria diversidade transita no espaço acadêmico, em espaços de mobilização social, em grandes eventos transnacionais e se tornou imprescindível em organismos governamentais encarregados de efetivar direitos e definir destinatários de políticas públicas. Nesta nota final, gostaria de destacar três aspectos que – a meu ver – contribuem para a discussão sobre as atuais relações entre religiosidade e laicidade.

Um primeiro aspecto remete a uma comparação sobre as trajetórias dos conceitos de *secularização* e de *diversidade religiosa*. A disseminação do conceito de "secularização" contribuiu para separar a religião da ciência e da política. Esta ideia (acontecimento e conceito sociológico) teve grande importância para reinventar o mundo em um momento histórico de afirmação do Estado laico, "de direito" e, também, para limitar o poder religioso-político de Roma.

No entanto, como afirmou Peter Berger (2000), no processo histórico a secularização não atingiu com a mesma intensidade e da mesma forma todas as culturas, povos, nações, classes e grupos. E, assim sendo, seus efeitos são múltiplos e nem sempre convergentes. Passados muitos anos, podemos ver que a narrativa da secularização foi (re)apropriada, por diferentes atores na constituição diferenciada dos Estados Nacionais, resultando em diferentes "arranjos políticos" (Giumbelli, 2006).

Com a intensificação da globalização e o tensionamento das fronteiras nacionais (Ribeiro, 2008 e Grimson, 2011), "novos arranjos políticos" estão sendo necessários para caracterizar o secularismo do século XXI. Neste contexto, a noção de "diversidade" (até então um conceito de utilização mais restrita), ultrapassou fronteiras acadêmicas e "espiralou pela sociedade", para usar uma conhecida expressão de Giddens (1991).

Assim sendo, para caracterizar hoje o "secularismo" não basta falar em separação de religião e política, é preciso falar em novas, tensas e delicadas relações entre as partes.

Para tanto, por um lado, é preciso levar em conta o poder das novas tecnologias de informação e comunicação que "espiralam" vocabulários e criam novos espaços de disputa para interpretações, convergências e oposições sobre o "lugar" da religião na sociedade.

14 2ª. CNPPJ, *Propostas finais aprovadas*, eixo 4, proposta 6.

Por outro lado, é preciso levar em conta legislações, procedimentos, expedientes do poder público que indiquem concretamente seus esforços para assegurar a "diversidade religiosa". Neste sentido, o debate sobre secularização / não secularização cede lugar para outra avaliação: até que ponto o poder público cumpre (ou não) seu papel de coibir a "intolerância religiosa" e de "incluir" diferentes segmentos e alternativas religiosas em suas relações com a chamada "sociedade civil"?

A dupla tarefa de coibir preconceitos, penalizar discriminações religiosas e, ao mesmo tempo, reconhecer o "recorte religioso" na composição de instâncias (Conselhos, Conferências, Convênios) em que a "sociedade civil" é acionada para formular, validar ou executar políticas públicas, não confessionais, não é simples.

Certamente, nestas aproximações podem surgir situações em que se evidenciem direitos conflitantes e fronteiras tênues entre interesses religiosos e interesses políticos[15]. Afinal o "secularismo à brasileira" remete tanto à nossa história política tecida por desigualdades sociais, quanto aos múltiplos pertencimentos religiosos subalternos sob hegemonia católica. Porém, ao mesmo tempo, não é possível compreender tal secularismo se não levarmos em conta o intrigante encontro entre o discurso global da diversidade e as mudanças recentes no campo político brasileiro e no campo religioso.

No campo da política governamental, o tema da "intolerância religiosa" tornou-se obrigatório quando no poder público – sobretudo nas Secretarias de Direitos Humanos – se instauraram mecanismos para inibir violências contra a mulher, discriminações étnicas, raciais, por orientação sexual. Assim como as polêmicas decorrentes da presença de grupos religiosos em espaços voltados a políticas públicas só ganharam repercussão quando a "sociedade civil" passou a ser convocada para compor Conselhos, participar de Conferências e estabelecer parcerias e convênios para a execução de programas e ações sociais.

No campo religioso, para compreender o "secularismo à brasileira", certamente contribui o fato do catolicismo não ter o mesmo peso de antes. Ainda que esta seja a religião da maioria dos brasileiros, predominante no território e no calendário cívico do país, nos últimos anos, "ser católico" e "ser brasileiro" deixou de ser uma equação natural. O que modifica suas relações com o poder público e com a "cultura brasileira".

E, aqui chegamos ao segundo ponto que eu gostaria de destacar: até que ponto o crescimento evangélico – que acompanha a diminuição do catolicismo - ainda poderia ser visto como ameaça ao secularismo e à diversidade religiosa?

Anos atrás, entre os anos de 1990 e o início deste milênio, o debate sobre as religiões no Brasil foi marcado pela preocupação com o crescimento evangélico e sua entrada na política chegou a ser vista como ameaça ao Estado laico e às nossas conquistas republicanas. Hoje este temor parece ter se dissipado. Afinal, depois de anos de entrada dos evangélicos na política, fica cada vez mais difícil generalizar sobre sua atuação no espaço público isolando o aspecto "religião".

Com efeito, nunca foi tão difícil caracterizar genericamente o "mundo evangélico". A diferenciação interna dos evangélicos não se expressa apenas em ênfases doutrinárias, em tipos de comportamentos, em alianças políticas, se expressa também em diferenciadas relações de antagonismo e/ou cooperação com autoridades e organismos de Estado.

Como vimos em alguns exemplos acima, nas polêmicas públicas, a despeito das suas diferenciações internas, são justamente eles – os "distintos" evangélicos – que mais evocam a laicidade do Estado. Porém, o foco nem sempre é o mesmo. Ora evocam a laicidade para fazer frente aos históricos privilégios da Igreja Católica, ora para denunciar a proteção das leis e autoridades às religiões afro-brasileiras

15. Recentemente os jornais publicaram um caso de uso indevido do dinheiro público em que a "instituição de fachada" era registrada como "espírita" (minoria religiosa no Brasil).

(neste último caso, muitas vezes em uma aliança circunstancial com os católicos).

Certamente, nesta disputa por fiéis, não há como ignorar (e "tolerar") o ataque de evangélicos aos terreiros e às autoridades religiosas afro-brasileiras. Quebras de imagens e até incêndios criminosos têm sido divulgados pela imprensa. A passagem do deputado pastor Feliciano pela Comissão dos Direitos Humanos é outro lamentável exemplo de discriminação religiosa e combate da diversidade sexual.

Mas, estes fatos não parecem estar ameaçando a República. Tornaram-se parte do jogo democrático (não ideal, mas real). Um jogo no qual a palavra "diversidade" tornou-se um recurso de comunicação entre atores e causas diversas. Em nome da diversidade, surgem reações a preconceitos e discriminações tanto no âmbito do poder público quanto no âmbito de diferentes redes e movimentos sociais e meios religiosos.

Diferentes reações não apenas evidenciam disputas por valores, mas também chamam a atenção para novas combinações entre pertencimentos religiosos, causas e identidades. Neste contexto, compreende-se porque as chamadas "Igrejas inclusivas", em sua argumentação, reivindicam reconhecimento tanto no campo religioso quanto no campo político, mesclando categorias provenientes do campo teológico e do campo das Ciências Sociais.

Aqui vale citar também a Rede Fale. Seus membros, majoritariamente jovens evangélicos, formam uma "rede de pessoas que oram e agem contra a injustiça em nosso país e no mundo, com especial atenção para os aspectos econômicos e seus efeitos na desigualdade e na ampliação da miséria". Os temas com os quais trabalham são: Água e Saneamento Ambiental, Crianças e Adolescentes em Situação de Risco, Justiça no Comércio Internacional, Pobreza e Desigualdade Social e Construção da Paz (ver http://redefale.blogspot.com.br).

Ao definir seus compromissos, a Rede Fale refere-se à arte e cultura nos seguintes termos: "temos um compromisso com o comunicado da verdade e justiça de Deus por meio da *diversidade cultural*. Cremos que Deus quer a redenção das culturas. Cremos que cada tentativa de comunicar Deus deve ser feita de uma forma que não comprometa a essência do Evangelho, mas que respeite a cultura daqueles a quem a mensagem é dirigida" (grifo meu).

Porosas às circulações de idéias e aos sinais dos tempos, as religiões hoje não podem ser analisadas por meio de conceitos e pares de oposição cunhados nos anos de formação dos estados nacionais. No mundo globalizado e informatizado, estão em jogo novas contradições e formas de aglutinação social. E aqui chegamos ao terceiro aspecto a destacar.

Ainda que as autoridades constituídas pudessem realmente coibir a "intolerância religiosa", isto não garantiria que - entre as religiões – venham a predominar "celebrações mútuas e trocas excessivamente fácies", para usar as palavras de Lévi-Strauss (1976). Ou seja, dificilmente a diversidade religiosa será comprometida ou anulada nos dias atuais. De (re)produzi-la, encarregam-se não só os sectarismos, mas também as novas segmentações e composições identitárias.

Em outras palavras, as demandas por reconhecimento e por direitos de grupos (de raça, gênero, orientação sexual, local de moradia, religião), bem como causas transversais como a ecologia (que evoca a biodiversidade) e o combate à violência (que evoca a paz e os direitos humanos), atravessam diferentes territórios de sociabilidade e motivam a criação de novos espaços religiosamente motivados.

Ou seja, observando instituições religiosas, suas correntes internas e redes alternativas, podemos identificar uma produção incessante de diversidades e, entre elas, distintas relações de antagonismos, convergências circunstanciais, alianças parciais ou

duradouras no interior da sociedade e com o poder público.

Além disto, vale a pena lembrar que, no Brasil de hoje, são muitas as famílias multi-religiosas e, sobretudo entre jovens, aumentam os que se classificam como "sem religião". De certa forma, a "diversidade religiosa" - para alguns um lema ou um perigo -, tornou-se parte da experiência cotidiana de boa parte da sociedade brasileira. Mais do que nunca estamos falando em identidades relacionais, cujas contradições (entre "nós" e "eles") não são estáticas, movimentam-se.

Em resumo, pode-se dizer que certas apropriações da palavra "diversidade" – mesmo com suas ambiguidades e ambivalências – contribuem para a modificar formas de construção da laicidade do Estado e para criar novas vias de acesso a bens públicos (materiais e simbólicos). Ainda que hierarquias e perseguições se reproduzam, esta nova "obrigação" do Estado tensiona hegemonias e explicita disputas de valores (inter, intra e ao largo das instituições religiosas).

Sem dúvida, o discurso global da diversidade pode ser uma ferramenta para a reprodução ou para a contestação de relações de hegemonia (Ribeiro, 2008:203). Contudo, no âmbito do "secularismo à brasileira", a conjugação entre *diversidade religiosa e direitos de cidadania* pode jogar um papel ativo na ampliação de atores e na renovação do fazer político.

E como a linguagem não é apenas um veículo, mas é também construtora de realidade social, a valorização da diversidade religiosa poderá criar constrangimentos culturais (não apenas legais) para inibir sectarismos religiosos e discriminações sociais que restringem acessos e, assim, limitam o exercício da democracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIRMAN, P. Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo eespiritualidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.). Petropólis: Editora Vozes, 2006.

BORTOLETO, M. "Não cultuais imagens de escultura". Alguns aspectos do debate público acerca da tipificação jurídica da "intolerância religiosa" e da "liberdade religiosa". Texto apresentado no Seminário Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos. FAPESP - FFLCH - USP, 2014.

DULLO, E. Política Secular e intolerância religiosa. Texto apresentado no Seminário Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos. FAPESP - FFLCH-USP, 2014.

GEERTZ, Clifford. "Os usos da diversidade". *Revista Horizontes Antropológicos,* ano 5, nº 10, 1999.

GIDENS, A. As consequências da Modernidade. São Paulo: Unesp, 1991.

GIUMBELLI, E. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, 28(2):80-101. Rio de Janeiro, 2008.

_____. Minorias Religiosas. In: TEIXEIRA, F; MENEZES, R.(orgs.). As religiões no Brasil. Continuidades e Rupturas. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

GRIMSON, Alejandro. La polisemia de La diversidad y sus políticas públicas. Textoapresentado no Encontro da Rede de Intelectuais trabalhadores da Cultura. UNESCO, Uruguay, 2011.

GUTIERREZ, C. Igreja Universal e política: controvérsia em torno do

POROSAS ÀS CIRCULAÇÕES DE IDÉIAS E AOS SINAIS DOS TEMPOS, AS RELIGIÕES HOJE NÃO PODEM SER ANALISADAS POR MEIO DE CONCEITOS E PARES DE OPOSIÇÃO CUNHADOS NOS ANOS DE FORMAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS. NO MUNDO GLOBALIZADO E INFORMATIZADO, ESTÃO EM JOGO NOVAS CONTRADIÇÕES E FORMAS DE AGLUTINAÇÃO SOCIAL.

secularismo. Texto apresentado no Seminário Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos. FAPESP-FFLCH-USP,2014.

LÉVI-STRAUSS, C. "Raça e História" in Antropologia Estrutural II Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

NOVAES, Regina. "Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público". In: BIRMAN, Patrícia. (org.). Religião e espaço público. Brasília/São Paulo: CNPQ/PRONEX/ Attar Editorial, 2003.

_____. Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar tempos e sinais. Religião e Sociedade, vol 32, nº 1. Rio de Janeiro, 2012.

_____. "A juventude e a luta por direitos". *Le Monde Diplomatic Brasil*,ano 6/nº 64. São Paulo, novembro de 2012.

RIBEIRO, G. L. Diversidade Cultural enquanto discurso global. RBCS, 2008: 199-233.

RODRIGUES, S.; FREITAS, F. Religião e Juventude na arena das políticas no Brasil. In: RIBEIRO, E.; PINHEIRO, D.; ESTEVES, L. (orgs.). Juventude em Perspectiva: múltiplos enfoques. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2014.

ANEXOS[1]

ANEXO 1 - ESTRUTURA CLASSIFICATÓRIA CENSO 1991

SEM RELIGIÃO
00 – Sem religião

CATÓLICAS
11 – Apostólica Romana
12 – Apostólica Brasileira
13 – Ortodoxa

EVANGÉLICAS DE MISSÃO ou TRADICIONAIS ou HISTÓRICAS
21 – Igrejas Luteranas
22 – Igrejas Presbiterianas
23 – Igrejas Metodistas
24 – Igrejas Batistas
25 – Igrejas Congregacionais
26 – Igrejas Adventistas
27 – Igreja Episcopal Anglicana
28 – Igrejas Menonitas
29 – Igrejas Não Determinadas
30 – Outras

EVANGÉLICAS PENTECOSTAIS e NEOPENTECOSTAIS
31 – Assembléia de Deus
32 – Congregação Cristã no Brasil
33 – O Brasil para Cristo
34 – Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular
35 – Igreja Universal do Reino de Deus
36 – Casa da Bênção
37 – Casa de Oração
38 – Deus é Amor
39 – Igrejas Maranatas
40 – Tradicional Renovada
41 – Pentecostais Não Determinadas
45 – Outras

EVANGÉLICA NÃO DETERMINADA
49 – Evangélica Não Determinada

NEOCRISTÃS (PARACRISTÃS)
51 – Mórmons
52 – Testemunhas de Jeová
53 – LBV
59 – Outras

MEDIÚNICA e AFRO-BRASILEIRAS
61 – Espírita
62 – Umbanda
63 – Candomblé

JUDAICA/ISRAELITA
71 – Judaísmo ou Israelita

ORIENTAIS
75 – Budista
76 – Messiânica
77 – Seicho No-Ie
79 – Outras

OUTRAS RELIGIÕES
81 – Islamismo
82 – Esotérica
83 – Indígena
84 – Grupos Minoritários

NÃO DETERMINADA / MAL DEFINIDA
85 – Cristã
86 – Protestante
89 – Outras

SEM DECLARAÇÃO
99 – Sem Declaração

1. O conteúdo dos anexos foi produzido por Maria Goreth Santos e fazem parte do artigo Os limites do Censo no campo religioso brasileiro.

ANEXO 2 - ESTRUTURA CLASSIFICATÓRIA CENSO 2000

00 – SEM RELIGIÃO
000 – Sem religião

11 – CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA
110 – Católica Apostólica Romana
111 – Católica Carismática; e Católica Pentecostal
112 – Católica Armênia; e Católica Ucraniana

12 – CATÓLICA APOSTÓLICA BRASILEIRA
120 – Católica Apostólica Romana

13 – CATÓLICA ORTODOXA
130 – Católica Ortodoxa

14 – CRISTÃ ORTODOXA
140 – Ortodoxa Cristã
149 – Outras

19 – OUTRAS CATÓLICAS
199 – Outras Católicas

21 – EVANGÉLICA DE MISSÃO LUTERANA
210 – Igrejas Luteranas
219 – Outras

22 – EVANGÉLICA DE MISSÃO PRESBITERIANA
220 – Igreja Pentecostal Presbiteriana
221 – Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
222 – Igreja Presbiteriana do Brasil
223 – Igreja Presbiteriana Unida do Brasil
224 – Igreja Presbiteriana Fundamentalista
225 – Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil
229 – Outras

23 – EVANGÉLICA DE MISSÃO METODISTA
230 – Igreja Metodista
231 – Igreja Metodista Wesleyana
232 – Irmandade Metodista Ortodoxa
239 – Outras

24 – EVANGÉLICA DE MISSÃO BATISTA
240 – Igreja Evangélica Batista
241 – Convenção Batista Brasileira
242 – Convenção Batista Nacional
243 – Igreja Batista Pentecostal
244 – Igreja Batista Bíblica
245 – Igreja Batista Renovada
249 – Outras

25 – EVANGÉLICA DE MISSÃO CONGREGACIONAL
250 – Igreja Evangélica Congregacional
251 – Igreja Congregacional Independente
259 – Outras
26 – EVANGÉLICA DE MISSÃO ADVENTISTA
260 – Igreja Adventista do Sétimo Dia
261 – Igreja Adventista do Sétimo Dia – Movimento da Reforma
262 – Igreja Adventista da Promessa
269 – Outras

27 – EVANGÉLICA DE MISSÃO EPISCOPAL ANGLICANA
270 – Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
279 – Outras

28 – EVANGÉLICA DE MISSÃO MENONITA
280 – Igreja Evangélica Menonita
289 – Outras

30 – EXÉRCITO DA SALVAÇÃO
300 – Evangélica Exército da Salvação

31 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL ASSEMBLÉIA DE DEUS
310 – Igreja Evangélica Assembléia de Deus
311 – Igreja Assembléia de Deus Madureira
312 – Igreja Assembléia de Deus Todos os Santos
319 – Outras

32 – EVANGÉLICA DE ORIGEM CONGREGACIONAL CRISTÃ DO BRASIL
320 – Igreja Congregacional Cristã do Brasil
329 – Outras

33 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL O BRASIL PARA CRISTO
330 – Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo
339 – Outras

34 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL EVANGELHO QUADRANGULAR
340 – Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular
349 – Outras
35 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

350 – Igreja Universal do Reino de Deus
359 – Outras

36 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL CASA DA BÊNÇÃO
360 – Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus
369 – Outras

37 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL CASA DE ORAÇÃO
370 – Igreja Cristã Evangélica
379 – Outras

38 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL DEUS É AMOR
380 – Igreja Pentecostal Deus é Amor
389 – Outras

39 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL
390 – Igrejas Maranatas
399 – Outras

40 – EVANGÉLICA PENTECOSTAL TRADICIONAL RENOVADA
400 – Igreja Evangélica Renovada, Restaurada e Reformada
401 – Pentecostal Renovada, Restaurada e Reformada
409 – Outras

41 – EVANGÉLICA PENTECOSTAL NÃO DETERMINADA
410 – Igreja Evangélica Pentecostal Não Determinada
419 – Outras

42 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL COMUNIDADE CRISTÃ
420 – Igreja Evangélica Comunidade Cristã
429 – Outras

43 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL NOVA VIDA
430 – Igreja Pentecostal Nova Vida
439 – Outras

44 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL COMUNIDADE EVANGÉLICA
440 – Igreja Evangélica Comunidade Evangélica
449 – Outras

45 – OUTRAS EVANGÉLICAS PENTECOSTAIS
450 – Outras Igrejas Evangélicas Pentecostais

46 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL AVIVAMENTO BÍBLICO
460 – Igreja Pentecostal Avivamento Bíblico
469 – Outras

47 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL CADEIA DA PRECE
470 – Igreja Evangélica Cadeia da Prece
479 – Outras

48 – EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL IGREJA DO NAZARENO
480 – Igreja do Nazareno
489 – Outras

49 – EVANGÉLICA NÃO DETERMINADA
490 – Igreja Evangélica Não Determinada
491 – Igreja Evangélica Sem Vínculo Institucional
492 – Múltipla Declaração de Religião Evangélica
499 – Outras

51 – IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS
510 – Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias / Mórmons
519 – Outras

52 – EVANGÉLICOS TESTEMUNHA DE JEOVÁ
520 – Testemunha de Jeová
529 – Outras

53 – LBV / RELIGIÃO DE DEUS
530 – Legião da Boa Vontade / Religião de Deus

59 – ESPIRITUALISTAS
590 – Espiritualista
599 – Outras

61 – ESPÍRITAS
610 – Espírita, Kardecista
619 – Outras

62 – UMBANDA
620 – Umbandista
629 – Outras

63 – CANDOMBLÉ
630 – Candomblé
639 – Outras

64 – OUTRAS DECLARAÇÕES - RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS
640 – Religiões Afro-Brasileiras
641 – Múltipla Declaração – Afros com Outras religiões
649 – Outras

71 – JUDAICA
710 – Judaísmo
719 – Outras
74 – HINDU
740 – Hinduísmo, Brawanismo
741 – Ioga
749 – Outras

75 – BUDISMO
750 – Budismo
751 – Nitiren
752 – Budismo Theravada
753 – Zen Budismo
754 – Budismo Tibetano
755 – Soka Gakkai
759 – Outras

76 – RELIGIÕES ORIENTAIS – NOVAS
760 – Igreja Messiânica Mundial
761 – Seicho No-Ie
762 – Perfect Liberty
763 – Hare Krishna
764 – Discípulos Oshoo
765 – Tenrykyo
766 – Mahicari

79 – RELIGIÕES ORIENTAIS – OUTRAS
790 – Religiões Orientais
791 – Bahai
792 – Shintoísmo
793 – Taoísmo
799 – Outras

81 – ISLÂMICA
810 – Islamismo
819 – Outras

82 – TRADIÇÕES ESOTÉRICAS
820 – Esotérica
821 – Racionalismo Cristão
829 – Outras

83 – TRADIÇÕES INDÍGENAS
830 – Tradições Indígenas
831 – Santo Daime
832 – União do Vegetal
833 – A Barquinha
834 – Neoxamânica
839 – Outras

85 – CRISTÃS NÃO DETERMINADAS / MALDEFINIDAS
850 – Cristãs Sem Vínculo Institucional

89 – OUTRAS NÃO DETERMINADAS / MALDEFINIDAS
890 – Não Determinadas / Mal Definidas
891 – Múltipla Declaração – Católica / Outras
892 – Múltipla Declaração – Evangélica / Outras
893 – Múltipla Declaração – Católica / Espírita
894 – Múltipla Declaração – Católica / Umbanda
895 – Múltipla Declaração – Católica / Candomblé
896 – Múltipla Declaração – Católica / Kardecista

99 – SEM DECLARAÇÃO
990 – Sem Declaração

ANEXO 3 - ESTRUTURA CLASSIFICATÓRIA CENSO 2010

00 SEM RELIGIÃO
000 Sem Religião
001 Agnóstico
002 Ateu

11 CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA
110 Católica Apostólica Romana
111 Católica Carismática, Católica Pentecostal
112 Católica Armenia; Católica Ucraniana

12 CATÓLICA APOSTÓLICA BRASILEIRA
120 Católica Apostólica Brasileira

13 CATÓLICA ORTODOXA
130 Católica Ortodoxa

14 ORTODOXA CRISTÃ
140 Ortodoxa Cristão
149 Outras Ortodoxa Cristã

19 OUTRAS CATÓLICAS
199 Outras Católicas

21 EVANGÉLICA DE MISSÃO LUTERANA
210 Igrejas Luteranas
219 Outras Evangélicas de Missão Luterana

22 EVANGÉLICA DE MISSÃO PRESBITERIANA
220 Igreja Evangélica Presbiteriana
221 Igreja Presbiteriana Independente
222 Igreja Presbiteriana do Brasil
223 Igreja Presbiteriana Unida
224 Presbiteriana Fundamentalista
225 Presbiteriana Renovada
229 Outras Evangélicas de Missão Presbiteriana

23 EVANGÉLICADEMISSÃOMETODISTA
230 Igreja Evangélica Metodista
231 Evangélica Metodista Wesleyana
232 Evangélica Metodista Ortodoxa
239 Outras Evangélicas de Missão Metodista

24 EVANGÉLICA DE MISSÃO BATISTA
240 Igreja Evangélica Batista
241 Convenção Batista Brasileira
242 Convenção Batista Nacional
243 Batista Pentecostal
244 Batista Bíblica
245 Batista Renovada
249 Outras Evangélicas de Missão Batista

25 EVANGÉLICA DEMISSÃO CONGREGACIONAL
250 Igreja Evangélica Congregacional
251 Igreja Congregacional Independente
259 Outras Evangélicas de Missão Congregacional

26 EVANGÉLICA DE MISSÃO ADVENTISTA
260 Igreja Evangélica Adventista do Sétimo Dia
261 Igreja Evangélica Adventista Movimento de Reforma
262 Igreja Evangélica Adventista da Promessa
269 Outras Evangélicas de Missão Adventista

27 EVANGÉLICA DE MISSÃO EPISCOPAL ANGLICANA
270 Igreja Evangélica Episcopal Anglicana
279 Outras Evangélicas Missão Episcopal Anglicana

28 EVANGÉLICA DE MISSÃO MENONITA
280 Igreja Evangélica Menonita
289 Outras Evangélicas de Missão Menonita

30 EXÉRCITO DA SALVAÇÃO
300 Exército da Salvação

31 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL ASSEMBLÉIA DEDEUS
310 Igreja Evangélica Assembléia de Deus
311 Igreja Assembléia de Deus Madureira
312 Igreja Assembléia de Deus Todos os Santos
319 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Assembléia de Deus

32 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL CONGREGAÇÃO CRISTÃ DOBRASIL
320 Igreja Congregação Cristã do Brasil
329 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Congregação Cristã do Brasil

33 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL O BRASIL PARA CRISTO
330 Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo
339 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal O Brasil Para Cristo

34 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL EVANGELHO QUADRANGULAR
340 Igreja Evangelho Quadrangular

349 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Evangelho Quadrangular

35 EVANGÉLICA DE ORIGEM NEOPENTECOSTAL UNIVERSAL DO REINO DE DEUS
350 Igreja Universal do Reino de Deus
359 Outras Evangélicas de Origem Neopentecostal Universal do Reino de Deus

36 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL CASA DA BÊNÇÃO
360 Igreja Evangélica Casa da Bênção
369 OutrasEvangélicasdeOrigemPentecostalCasadaBênção

37 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL CASA DE ORAÇÃO
370 Igreja Evangélica Casa de Oração
379 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Casa de Oração

38 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL DEUS É AMOR
380 Igreja Evangélica Pentecostal Deusé Amor
389 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Deusé Amor

39 EVANGÉLICA DE ORIGEM NEOPENTECOSTAL MARANATA
390 Igreja Evangélica Pentecostal Maranata
399 Outras Evangélicas de Origem Neopentecostal Maranata

40 EVANGÉLICA RENOVADA NÃO DETERMINADA
400 Evangélica Renovada, Restaurada, Reformada Não determinada
401 Pentecostal Renovada, Restaurada e Reformada Não determinada
409 Outras Evangélicas Renovada Não determinada

42 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL COMUNIDADE CRISTÃ
420 Igreja Evangélica Comunidade Cristã
429 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Comunidade Cristã

43 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL NOVA VIDA
430 Igreja de Origem Pentecostal Nova Vida
439 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Nova Vida

44 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL COMUNIDADE EVANGÉLICA
440 Igreja Evangélica Comunidade Evangélica
449 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Comunidade Evangélica

45 OUTRAS IGREJAS EVANGÉLICAS DE ORIGEM PENTECOSTAL/NEOPENTECOSTAL
450 Outras Igrejas Evangélicas Pentecostais/Neopentecostais
451 Igreja Internacional da Graça de Deus
452 Igreja Apostólica Renascer em Cristo
453 Igreja Evangélica Reviver em Cristo
454 Igreja Universal
dos Filhos de Deus
455 Igreja Mundial do Poder de Deus

46 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL AVIVAMENTO BÍBLICO
460 Igreja Pentecostal Avivamento Bíblico
469 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Avivamento Bíblico

47 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL CADEIA DA PRECE
470 Igreja Evangélica Cadeia da Prece
479 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Cadeia da Prece

48 EVANGÉLICA DE ORIGEM PENTECOSTAL IGREJA DO NAZARENO
480 Igreja do Nazareno
489 Outras Evangélicas de Origem Pentecostal Igreja do Nazareno

49 EVANGÉLICA NÃO DETERMINADA
490 Evangélica Não Determinada
492 Declaração Múltiplade Religião Evangélica
499 Outros Evangélicos

51 IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS
510 Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias/Mormons
519 Outras Igrejas de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias

52 EVANGÉLICOS TESTEMUNHA DE JEOVÁ
520 Testemunha de Jeová
529 Outros Evangélicos Testemunha de Jeová

53 LBV/RELIGIÃODEDEUS
530 Legião da Boa Vontade/ Religião de Deus

59 ESPIRITUALISTA
590 Espiritualista
599 Outras Espiritualistas
61 ESPÍRITA
610 Espírita, Kardecista
619 Outras Espíritas

62 UMBANDA
620 Umbanda
629 Outras Umbandas

63 CANDOMBLÉ
630 Candomblé
639 Outras Candomblé

64 OUTRAS DECLARAÇÕES DE RELIGIOSIDADE AFROBRASILEIRA
640 Religiosidades Afro-Brasileiras
641 Declaração Múltipla de Religiosidade Afro com Outras Religiosidades
649 Outras Declarações de Religiosidade Afro-Brasileira

71 JUDAÍSMO
710 Judaísmo
711 Essenismo
719 Outras Judaísmo

74 HINDUÍSMO
740 Hinduísmo
741 Ioga
749 Outras Hinduísmo

75 BUDISMO
750 Budismo
751 Nitiren
752 Budismo Theravada
753 Zen Budismo
754 Budismo Tibetano
755 Soka Gakkai
759 Outras Budismo

76 NOVAS RELIGIÕES ORIENTAIS
760 Igreja Messiânica Mundial
761 Seicho No-Ie
762 Perfect Liberty
763 Hare Krishna
764 Discipulos Oshoo
765 Tenrykyo
766 Mahicari

79 OUTRAS RELIGIÕES ORIENTAIS
790 Religiões Orientais
791 Bahai
792 Shintoismo
793 Taoismo
799 Outras Religiões Orientais

81ISLAMISMO
810 Islamismo
811 Druso
819 Outras Islamismo

82 TRADIÇÕES ESOTÉRICAS
820 Esotérica
821 Racionalismo Cristão
829 Outras Esotéricas

83 TRADIÇÕES INDÍGENAS
830 Tradições Indígenas
831 Santo Daime
832 União do Vegetal
833 A Barquinha
834 Neoxamânica
839 Outras Indígenas

85 RELIGIOSIDADE CRISTÃ NÃO DETERMINADA
850 Religiosidade Cristã Não Determinada

89 NÃO DETERMINADA E MÚLTIPLO PERTENCIMENTO
890 Religiosidade Não Determinada/Mal Definida
891 Declaração Múltiplade Religiosidade Católica/ Outras Religiosidades
892 Declaração Múltiplade Religiosidade Evangélica/ Outras Religiosidades
893 Declaração Múltiplade Religiosidade Católica/ Espírita
894 Declaração Múltiplade Religiosidade Católica/ Umbanda
895 Declaração Múltiplade Religiosidade Católica/ Candomblé
896 Declaração Múltiplade Religiosidade Católica/ Kardecista

990 NÃO SABE
999 SEM DECLARAÇÃO